۹۱۰

بازرسی شد

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب [illegible]
مؤلف
جلد ( ۹۱۰ ) از کتب ( خطی ) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۴۸۱۵ ۲۱۹۱۵

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۹۱۰

حاشیه
نسخهٔ نفیس بی بدیلست از دارندهٔ جمیل
حرف ثبتی مکتوب است که در ربع
از روی کتب بسیار که در تنقیح آورده
اند سنه هزار و سیصد و پنجاه و
است عدد جزوها بیست
و پنج جزو است

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی خلق النفس الانسانیة علی صورته وجعل معرفتها
مرقاة لمعرفته حیث جعلها ذاتا وصفته وفعلا علی شاکلته وصیرها
قابلة للتخلع بخلع خلافته والصلوة والسلام علی محمد خیر خلقته و
علی آله الاطهار الاخیار الذین هم اکرم احبته وعلی اصحابه واتباعه
المقتفین اثره الجارین علی سنته        فهذه حواش من الحقیر
الفقیر الی رحمة الباری الهادی بن المهدی السبزواری غفر الله لهما
علی سفر النفس من الاسفار الاربعة التی کل فصل من فصولها عند
اولی البصایر حیاض من رحیق التحقیق مترعة للفاضل المحقق
والنحریر المدقق علامة العلماء والبحر الذی لیس له منتهی زبدة الفضلاء
المحققین صدر الحکماء المتالهین محمد بن ابراهیم الشیرازی قدس سره
کتبتها توضیحا لعباراته وتنقیحا لاشاراته واوقدت فی طریق سالکیه
سراجا بارقا فانزت برغسق معضلاته عسی ان یکون لهم عایقا
لبحث فی السیر السایرون کما قال النبی سیروا فقد سبق المفردون





واسئل الله التوفیق انه خیر رفیق        بالفیض الاقدس متعلق بکلمة
یمکن ومتعلق افادت محذوف ای لما افادت بالفیض المقدس جمیع
ما یمکن ایجادها بالفیض الاقدس الذی به تهندس الاشیاء وتقدیرها
الازلی وعنایة الباری تعم العلم بالنظام الاحسن السابق علی
الایجاد ویکون فعلیا منشأ لوجود المعلوم وان شئت التحقیق للمقام
فاعلم ان للحق تعالی بعد تجلیه الذاتی وهو تجلیه علی ذاته بذاته تجلیا
علی اسمائه وصفاته ولوازمها وتجلیا علی ذوات الاشیاء اما الاول
فکما ان له مقاما احدیا وهو مرتبة نفس الذات والهویة المطلقة
کذلک له مقام واحدی وهو مرتبة الذات المستجمعة لجمیع الاسماء
الحسنی والصفات العلیاء المستتبعة للاعیان الثابتة والمهیات
الممکنة بحیث لو جاز اطلاق المهیة علی تلک المعانی المعقولة اعنی مفاهیم
الاسماء والصفات لکانت الاعیان لوازم المهیات وهی فی
هذه المرتبة لا مجعولة بلا مجعولیة الذات وموجودة بوجود الذات
لا بوجود لخرد اما التجلی الثانی فهو تجلیه فی مرتبة کن علی ذوات الاشیاء
وهذا التجلی یسمی بالفیض المقدس کما ان الاول وهو تجلیه فی اسمائه
وصفاته یسمی بالفیض الاقدس وهذا هو الرحمة الصفتیة التی وسعت
شیئیة مفاهیم الصفات کما ان الفیض المقدس هو الرحمة الفعلیة
التی وسعت شیئیة المهیات        فبقی امکان وجود امور جواب
لما ویجوز ان یکون هذا مفیدة للوقوف ای لم یجز الوقوف حتی یلزم

بقاء ذلك فالفاء للعطف على قوله لم يخن وجواب لما قوله فاول ما قبلت
كما تأثيره الكاف للتشبيه لا للتمثيل اى تأثير المبدء الجواد وسايط
جوده يشبه تأثير الاشعة اد تعليلية كقوله تعم واذكروا الله كما هديكم
وانما حملناها على ذلك لان تلك الاشعة معدات لا مبادى فاعلية
كما لا يخفى      اثار الحكمة والعناية العناية هنا الاحكام والاتقان فى الفعل
كما يقولون عناية تعم فى خلق الشئ الفلانى كذا وكذا فهذه من شعب القدرة
كما ان العناية التى مرت فى اوائل الكلام من مراتب العلم وهى نقش زايدة
على ذاته تعم عند المشائين وعندنا علم الحضورى فى مرتبة ذاته بكل المعلومات
ووجدانه مع بساطة حقيقته كل الخيرات والوجودات ويجوز ارادة
العلمية والعملية فى كل من المقامين      حيوة التغذية والنشوة اطلاق
الحيوة على النبات لا وجه له لان الحى هو الدراك الفعال واقل مراتب الدرك
هو الدرك اللمسى كما للخراطين واقل مراتب الفعل تحريك القوة المحركة للجوارح
بالارادة ومعلوم ان النبات لا حظ له منهما وجعله حيا باعتبار ان الوجود
عين الحيوة السارية فى كل شئ وان كان حقا وهو س يصرح عليه فى زبره وان
انكر على صاحب الفتوحات فى اواخر مباحث المعاد حيث جعل الحيوة ذاتية
لذوات وجودات الاجسام الا انه لا يلايم هذا المقام حيث قسم المركب
الى المعدن والنبات والحيوان اذ معلوم ان الحيوة التى بها صار الحيوان حيوانا
ومقابلا للاخرين هى الدرك والفعل والا فباعتبار الحيوة التى هى الوجود فهى وامهاتها كلها حيوانات وايضا لا يلايم قوله س فاول ما قبلت فانه





ينادى بان ما قبل النبات خال من الحيوة والحال ان حيوة الوجود سارية فيما قبله
فان البسيط وان لم يكن له حداه ان قلت النفس وان كانت بسيطة
بمعنى ان ليس لها اجزاء خارجية ولا اجزاء مقدارية الا ان لمهيتها النوعية
كما هو المش اجزاء يمكن التحديد بها ولو سلم ان ليس لها مهية لكن يقام
عليها البرهان الماخوذ من الفاعل والغاية كما ان انحاء الوجود بسايط
الا انها مجعولة بالذات وان لم يقم عليها البرهان الماخوذ من العلة
المادية والصورية قلت المراد ان البسيط الحقيقى الذى كالوجوب الذاتى
او الوجود المطلق الذى لا مبدء له لم يحد ويقام عليه البرهان باعتبار فعله
والانفعال منه لا بحسب ذاته فهكذا شان النفوس والصور بالطريق
الاولى والصور عبارة اخرى للنفوس على ما يجئ بعد اسطر او المراد بها
ما به الشئ بالفعل فيشمل العقول ولفظ انفعاله الخ من باب الحذف والايصال
كقوله تعم واختار موسى قومه ووجه آخر النفوس والصور فصول حقيقية
والفصول عنده س وجودات والوجود بما هو وجود لا حد له ولا برهان
عليه وقد حققنا فى حواشينا على الشواهد الربوبية معنى كون الفصل الحقيقى
وجودا من شاء فليرجع اليه ووجه آخر الصورة بمعناها الاشهر ووجه آخر النفس
الناطقة عنده س وعند الشيخ الاشراقى روح الله روحه لا مهية لها
فلا حد لها وكذا لا برهان عليها باعتبار باطن ذاتها الخفية بل الاخفى
واما الصورة والانفعال الخ كما فى الوجه الاول فتم      وعلى الانفعال
هذا على طريقة الجمهور واما على مذهبه س فادراك المحسوسات بالفعالية

والمعقولات بالاتحاد بهاو بالعقل الفعال كما سيجيء فلا نراعم يمكن ان
يقال النفس بما هي نفس مادية حال التر في البدن كما هو طريقة الشريف الا ان
منظوره ان في ذكر الصورة لا دلالة على ان لها مقاما اخر بخلاف الكمال
اذ لا يلزمه ان يحل في شيء كالملك بالنسبة الى المدينة ولذلك ذكر لفظ
الاولوية على ان هذا البيان من القوم واما ثانيا فلان معناه ان
الكمال قايسناه الى النوع بتمامه انما والنوع اقرب الى الجنس لاجل الحمل فيكون
الكمال اقرب الى الجنس فهو جدير بان يجعل جنسا في تعريفها بخلاف الصورة
فان قياسها الى المادة كما مر والمادة ابعد من الجنس لانها ماخوذة بشرط
لا غير محمولة وهو ماخوذ لا بشرط ومحمول والحاصل ان ما كان المقيس عليه
له اقرب الى الجنس فهو اجدر بان يجعل جنسا مما ليس المقيس عليه له اقرب
اليه وبما قررنا ظهر ان الفاء في قوله فالصورة يقتضيه للعطف لانه
وجه اخر بدليل قوله بخلاف الكمال اه وما قبله تام بدونه وجعلهما
وجها واحدا باعتبار اشتراكهما في المقايسة ولو ابدل الفاء بالواو وكان
انسب لكن امر اللفظ هين وقوله اعني المادة تفسير للفظ شيء في المقامات
الثلثة ثم لا يخفى ان هذه وجوه استحسانية قلت ان تقلب هذا الوجه
وتقول الصورة قياس الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الجنس بل عين
الجنس اذ تقرر ان الجنس عين المادة ذاتا والتفاوت بينهما بالاعتبار بخلاف
الكمال مقترنة اي قريب معها مضى فيها لان الكمال تدل على النوع
والجنس جزؤه وهو ماخوذ من المادة فيدل عليها بخلاف الدلالة على المادة

فتبين



فتبين من هذا انا اذا ذكرنا الكمال في تعريفه كان متضمنا للنفس المادية
كالنباتية والمفارقة من جهة ذاتها بخلاف ما اذا ذكرنا الصورة لاشعارها
بالمادة فيخرج المفارقة عنها وهذا كاف في الاولوية بوجوه الجمع
منطقي ما قلناه وهو الترجيح بلا مرجح ويمكن الترجيح بعموم الفعلية
لشمولها جميع النفوس ولا يعوض شيء اخر لان المعرف النفس بما هي
عامة وليس لها جهتان لكن مقصوده ان الحدود بازاء الوجودات
الحكيم يتكلم في المفاهيم من حيث التحقق اي في الحقايق والنفس بما هي عامة
لا وجود لها واما ثانيا فيه نظر لان ما يستفاد من لفظ الكمال
هو ان النفس كمال من حيث انه يكمل به النوع كما سبق من انه اسم لها
من هذه الجهة فقط وان كان في الواقع كمالا من جهة اخرى كما انها قوة
ايضا من حيث انها يكمل بها النوع لاتحادهما ذاتا بازاء الوجودات
اي حاكية لها وانها يقدر بقدرها لا ان الوجودات معرفات حتى
يرد ان التعريف للمهية وبالمهية وان الوجود لا حد له من مبدأ
اخر هو المبدء الفاعلي كالاول تعالى والعقول الفعالة لان ذوات
الاسباب لا تعرف الا باسبابها في اي مقولة حيث انهم
اختلفوا فيه فقال بعضهم انها المزاج فيكون من مقولة الكيف كما
اشتهر من جالينوس واخوانه قالوا فما دام البدن على ذلك المزاج الذي
يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك
القدر من الاعتدال بطل وقال جماعة منهم امام الحرمين ان النفس

اجسام لطيفة نورانية سارية فى البدن سريان الماء فى الورد والنار فى
الجمر وذلك السارى هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا
الهيكل المحسوس واذا فارقه سارع الى التلاشى وقال اكثر المعتزلة وجماعة
من الاشاعرة ان النفس هذا الهيكل المحسوس وقال النظام النفس جزء
لا يتجزى فى القلب وبالجملة قد تعددت اراء اهل الكلام تعددا كثيرا
حتى قيل انها بلغت الى قريب من اربعين مذهبا ليس على واحد منها
دليل قطعى واشهر مذاهبهم القول بانها اجزاء اصلية فى البدن من اول
العمر الى اخره اقول والعجب ان من انتسب الى العقل كيف يقول بهذه
الاقاويل وانى يرضى بها القدر من العلم فهؤلاء نسوا الله فانساهم
انفسهم فالحق ما قاله المحققون من الحكماء والمكاشفون من العرفاء انه
جوهر مجرد مدبر للبدن حافظ له وستاتى براهينه والمنور له الذى
ليس باقل من كثير من الادلة ان يستشعر الانسان ان اصل كل مركب
كونى من المواليد هو العناصر ويرجع هذا المركب الانسانى الى العناصر
بسوية مع العناصر الخارجية عنه وينظر انه هل يسوغ عقله ان يسند
العلم والحكمة والقدرة مما يستاهل الانسان الكامل بها الخلافة الله
نعم الى التراب والماء والنار والهواء والمزاج حاشاه حاشاه عن ذلك
فليفتش فى التراب يفز بجوهرة كريمة هى امر ربانى وسر سبحانى واما
مذاهب الاقدمين من الحكماء فسينقلها المص من الشفاء وياولها
فانتظر وههنا سر شريف اه المقصود ان ما قالوا من ان حقيقة

النفس



النفس لا يعلم بهذا بط فان النفس بدونها هذه الاضافة وهذه مرتبة
من ذاتها وقولهم انها جوهر مفارق فى ذاته دون فعله غير صحيح من اول
الامر عند المص اذ المفارقة مع القدم بط ومع الحدوث تهافت
اذ لا حامل لحدوث المفارق كما يأتى فى مقامه ثم سنح لها
امر الجأها اه لا يقال الدليل اخص من المدعى اذ من افراد المدعى ان
تكون نفسية النفس لازمة والنفس قديمة بل وان كانت حادثة
فلا يصدق قوله ثم سنح لانا نقول المراد لزوم التهافت بين كون النفس
جوهرا مفارقا عقليا وبين كونها متعلقة بالمادة بل وبين كونها حادثة
لعدم الحامل باجزاء قوله اذ محل الحوادث اه فى نفسها وليس المراد
من بعدية السنوح البعدية الزمانية على ان القدم مبرهن البطلان
ان قيل اذا كانت النفس حادثة لزم فنائها ودثورها قلنا النفسية
حادثة وهى زايلة ايضا فهى جسمانية الحدوث روحانية البقاء
لكن لا يلزم اه الاضافة قسمان اضافة داخلة فى المهية بل
المهية عين الاضافة وهذه هى المقولة واضافة داخلة فى هوية
الشئ مثل ان يكون الشئ بحسب المهية من مقولة الجوهر وبحسب
الوجود مضافا كالهيولى وقد يكون بحسبها عرضا وبحسبه مضافا
كالسواد فان وجوده محض الاضافة الى الموضوع وربما لا يكون بحسب المهية
تحت مقولة اصلا لانتفاء المهية كالحق تعم ويعرضه الاضافة كالمبدئية
والقادرية وهذا نظير عدم الترادف فان من الاشياء ما عدم الترادف

ماخوذ فی مفهومه کالحرکة والزمان ومقولتی ان یفعل وان ینفعل ونحوها
ومنها ما عدم القرار معتبر فی وجوده دون مهیته کالکیف والکم والاین والوضع
والطبع بل فی الکیف یعتبر عدمه فی مفهومه فیبقی هیئة قارة الخ واما وجوده
کالمقولات الثلث التی تقع فیها الحرکة فهو سیال بل کل المقولات سیالة
غیر قارة اما عدم القرار معتبر فی مفهومها او فی وجودها علی سبیل منع الخلو
ولذا قال العالم الجسمانی بشراشره اعراضه وجواهره حادث داثر وبهذا
یعلم انه قد جعله فی المشاعر دلیلا علی اصالة الوجود فان الوجود اذا کان امرا
انتزاعیا فالسواد لیس الا الماهیة المخصوصة فلما کان وجوده عین الوجود فی الموضوع
ولا تحقق له لزم کون السواد مضافا بحسب الماهیة وکون الشیء
کمالا اه اعلم ان النفس کمال اول للجسم بشرط شیء ای بما هو نبات او حیوان
او انسان واما الجسم بما هو جسم اذا کان ماخوذا لا بشرط فهی کمال الثانی
بل الثالث بالنسبة الی الصور العنصریة والجمادیة واما اذا کان ماخوذا
بشرط لا فلیست کمالا له اصلا لیست کمالا للحیوان ای لیست کمالا
اولا اذا اخذنا الحیوان لا بشرط او لیست کمالا اصلا اذا اخذناه بشرط
لا وانما هو کمال اول له اذا اخذ بشرط شیء وکذا النفس مطلقا کمال اول
للجسم بشرط شیء وهو یتی فی اخر کلامه وان صرح بان النفس کمال اول
للجسم لا بشرط الذی هو جنس لان المراد هو اللابشرط فی ضمن بشرط شیء
حیث انه غیر مقید باللابشرطیة والجنس المحمول علی النوع کما قلنا فانه یتی
قال او لا کون الشیء کمالا اولا لشیء لاینافی کونه کمالا ثانیا لشیء اخر وکذلک

قال



قال اخر فاذن النفس کمال اول اه ولکن فی وسط کلامه نفی مطلق الکمال
بقوله فلا یرد ان النفس الانسانیة لیست کمالا اه فاشار بهذا النمط من الکلام
الی المقامین اعنی انها لیست کمالا لما هو ماخوذ بشرط لا ولیست کمالا اولا
لما هو ماخوذ لا بشرط بالمعنی الجنسی ای لا بشرط شیء بخلاف المادی فانه
قد وقف ولیس الجسم الذی کمال له اعم فقد یقال الجسم طبیعی ای لیس بتعلیمی
وقد یقال الجسم طبیعی ای لیس بمثالی برزخی وقد یقال جسم طبیعی ای
لیس بصناعی وهو المراد هیهنا ولو فرض الی قوله فلا وجود له
لما اخرج من الحد مثل الصور النوعیة للسریر وامثاله من الاجسام الصناعیة
بقید الطبیعی اراد ان یخرج کالیة نفس الربان للسفینة ونفس الملک
للمدینة ونحوهما فانها لیست نفسا لهما لان کمال الشیء لابد ان یتحد به
لا سیما الکمال الاول الذی هو صورته وفصله الحقیقی وهنا لیس کذلک
ولو سلم فهی هنا کمال الجسم صناعی لا طبیعی ولو سلم فهی کمال ثان لهما
لان انتظامهما بها ولیست کمالا اولا ولو اخذ المجموع امرا واحدا لتکون
هی کمالا اولا کالسواد لمجموع الموضوع والسواد فلا وجود له فی الخارج لان الوجود
والوحدة متساوقان ولا کل اه بل الجسم الطبیعی الالی فمفهوم هذه
العبارة ان الالی بالجر صفة للجسم ویفهم من قوله فظهر ان کون الکمال الاول
اه انه بالرفع صفة الکمال لان النفس هی التی تفعل بالالة وکلاهما جائز
الا ان الاول اولی ثم ان قوله ولا کل جسم اه عطف علی قوله اعم من الجسم
الطبیعی ولا زائدة بعد النفی ولیست عاطفة علی قوله الجسم طبیعی ولا

لم يجز الواو لامتناع اجتماع حرفي العطف    ذو قوة طبيعية لامتناع مباشرة
التحريك للعقل والنفس بما هي نفس ومع هذا فالحركة نفسانية لان الطبيعة
مسخرة للنفس والا فالحركات كلها طبيعية لان الفاعل المباشر في الكل هو
الطبيعة ولذا قال المعلم الاول لحركات الافلاك طبيعية    الخامسة
اي المباينة للطبايع الاربع في العناصر لكونها قابلة للكون والفساد دون
تلك    فالفلك كله خيال الى قوله وكله حس فيه اشكال لان خياله
عندهم ليس مجردا فضلا عن القوى المدركة الحسية فضلا عن المحركة كما ينادي
به تسميتهم اياه بالنفس المنطبعة فكيف يكون قوى متعدده متخالفة
في جسم بسيط الا ترى ان كل قوة في الحيوان لها روح بخاري خاص والتخاج
وليس في الفلك تركيب قوى وطبايع اقول حل الاشكال بان في الفلك قوة
واحدة لكن ذات مراتب متفاضلة طولية لا عرضية    والحواس
الظاهرة فيه بمنزلة الحس المشترك في الانسان فالقوى الثلث وان كانت
كلها حالة في المادة لكن التغاير منها ذاتي لترتبها في السلسلة الطولية
كالعقول القدسية لان الطبيعة سارية في المادة ابتداء ثم الحس الذي
هو درجتها الوسطى بتوسطها لكونه اشرف منها ثم الخيال الذي هو
درجتها العليا بتوسطه بل كعقلك التفصيلي النفساني وعقلك البسيط
الاجمالي والعقل الفعال المتحد به فانها مراتب متفاضلة مترا قية لشيء
واحد هو نفسك النورية بل كنفسك التي ادناها الطبع الحال في مادتك
واعلاها العقل الفعال    ان كانت اختلفوا في ان الفلك هل له

نفس



نفس منطبعة فقط مدركة للجزئي او مجردة فقط او كلتاهما معا فذهب السابقون
الاولون من الفلاسفة الكاملين كارسطو واتباعه الى الاول والمتاخرون
منهم كابي علي س ومن يحذو حذوه الى الثاني وبعض المتاخرين الى الثالث
والمصنف الى ان لكل من الافلاك هوية واحدة نفسانية جامعة لمرتبتي
التجرد والتجسم فلها نشأتان عقلية باقية عند الله ونفسانية جزئية
متجددة وقاعدة امكان الاشرف الموروثة من المعلم الاول وقاعدة
امكان الاخس التي يستفاد من كلام الشيخ واعتبرها المصنف ينفيان
الاول والثاني وان كان لكل منهما وجه وجيه فان ارسطو لاحظ جهة
استهلاكها وفناءها عن ذواتها فكانها ليست من موجودات هذا
العالم باعتبار نفوسها الكلية المجردة ولا تعلق لها بالاجسام والشيخ
نظر الى لطافة نشاتها الجسمية بحيث ان حسها وخيالها واحد وخيالها
وعقلها واحد فكان جميع قواها فانية في عاقلتها فلذا اثبت النفس الكلية
فقط او ان حسه للطافة خيال فالنفس المنطبعة فيه التي بمنزلة خيالنا
معدودة من صقع المتعلق بفتح اللام والمتعلق بكسر اللام ليس الا
النفس الكلية    مبدع واحد كذا في كثير من النسخ فاسم ان ضمير الشان
المقدر من باب قوله ع ان من اشد الناس عذابا يوم القيمة المصورون
قد علمت حله اه يعني ان التعريف بدون قولنا ذي حيوة حد
مشترك ولا يحتاج في صدق الالى الى اختيار المذهب الغير المعلوم مع
انه على هذا المذهب ايضا لا يتم في بعض الافلاك كفلك الافلاك

وعلى النفس النباتية خصها بالذكر لوجود الحد المشترك بين النفس الفلكية و
الحيوانية وهو مبدء فعلها بالقصد والنبات لا قصد له الهيولاني
اى الهيولاني النظرى والهيولاني العملى عقل بالفعل اذ ليس هناك
عقل هيولانى اذ جميع كمالات الفلك حاصلة بالفعل الا الاوضاع
غير مقوم يعنى ان النفس التى هى جزء من حد الناطق فى قولنا الناطق نفس
ذات نطق ليس مقومها العقل بالفعل بل القدر المشترك بينه وبين
العقل بالقوة والا لم يكن الانسان ناطقا فى مرتبة العقل الهيولانى
وذلك لان لفظ ذى الحيوة ان اريد به ا ه ناظر الى قول الشيخ وليس هذا
مما يصح هناك يعنى ان الدرك التعقلى وهو اعلى مراتب العلم الحصولى
كاف فى صدق الحيوة على الفلك وان لم يكن احساس هناك او
لم يكن له نفس منطبعة بان يحمل السلب فى كلام الشيخ على السلب بانتفاء الموضوع
واما ان حمل على انه لا يصح هناك احساس على سبيل قبول امثلتها قبولا انفعاليا
فالجواب ح قوله وايضا ان اريد بالادراك الماخوذ ا ه ولا يخفى انه لم يخرج من
كلامه ره جواب لقول الشيخ النطق هناك عقل بالفعل وهنا عقل بالقوة
والاولى ان يجاب بان الحى معناه الدراك الفعال من غير اعتبار كون الادراك
فعليا او انفعاليا ان قلت ما الفرق بين هذا المقام وما سبق من ان القوة
الماخوذة فى تعريف النفس مشترك لفظى فكيف لا يلزم استعمال اللفظ
المشترك هنا ولزم هناك اقول السر فيه ان هناك لفظ القوة كان مشتركا
بين مقولتى ان يفعل وان ينفعل كما مر والمقولات مهيات المكنات والمهيات

ولا



ولاسيما مهيات الاجناس العالية مفطورة على الاختلاف ولا جهة جامعة
ذاتية بين العوالى والا لم يكن عوالى فاشتراك القوة بمجرد اللفظ واما الادراك
فمرجعه الى الوجود كما مر فى الاسفار السابقة ان العلم والحيوة والارادة والقدرة و
وغيرها تابعة للوجود تدور معه حيثما دار بل عينه مصداقا وفى كل بحسبه فهو
ليس من سنخ المهيات لعدم محدوديته بل من سنخ الوجود المفطور على الاتفاق
بحيث يكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاتفاق ففى عين كون ادراك
فعليا واخر انفعاليا يكون الادراك مشتركا معنويا ومن النفس او
الحى ا ه اى ليس هذا المفهوم من هذا الكون ومن المبدء لاثار الحيوة الذى
اثبتناه وخصصنا بوافقنا فى هذا القدر واحدا فالمراد ذات النفس وان
لم يسم بهذا الاسم ولذا ذكر الحى ايضا فكانه قال النفس او الحى او ما شئت
فسمه اذ لا نتنازع فى التسمية فلا يرد ان الخصم لا يسلم النفس بل لا يسلم
عنده هو الحيوة وفايدة الحيثية اخراج ذى الحيوة كما سيجئ ان النفس ليست
بذات حيوة بل نفسها فلا يرد ان الحى بما هو حى عين الحيوة العرضية كالموجود
بما هو موجود فانه عين الوجود فمفهومه ومفهوم الكون المذكور عند الخصم
واحد لا يابى المقصود ان المفهوم منه لا يابى عن هذا السبق والمفهوم
من الكمال المذكور يابى عنه وبين المفهومين تقابل الايجاب والسلب فاذا
كان المفهومان متعاندين فكذا الحيثيتان فكيف يكون متحدا مع النفس
فلا يرد ان مجرد عدم الاباء لا يكفى بل يجب ان يقال يسبقه البتة حتى يكون
المطلب برهانيا اذ المقصود ما ذكرنا من ان المفهومين المتخالفين لا

ينتزعان من حيثية واحدة فهذا الكون يحتاج اه اى كون السفينه
بحيث يصدر اه لان المفهوم من الكون المذكور كما قال لا يابى ان يسبقه كون
اخر لا انه يحتاج ان يسبقه كون اخر وهذا مثال اه ربما ترائى فى بادى
النظر انه حق العبارة ان يقال كما ان وجود الحراره وكون الجسم بحيث يصدر
عنه الاحراق واحد لكنه مسبوق بالصورة النوعية النارية كذلك الحيوة
وكون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه هذه الاثار واحد لكنه مسبوق بكون
اخر هو النفس لكن هذا غلط وتكثير فى المثال فان مراده ان المفهوم
من الكمال الاول المذكور والكون الذى بالفرض مبدء له واحد والا لم يكن
كمالا اولا لما فرضت مبدء اولا فهو هو لا غيره كما ان كون الجسم بحيث يصدر
عنه الاحراق ووجود الحرارة فيه شئ واحد فان كونه بحيث يصدر عنه
الاحراق بوجود الحراره فيه بلا اثنينية وتقدم وتاخر فقوله وكذلك
وجود النفس هو وجود هذا الكون ليس شيئا واحدا متعلق بما سبق
ونتيجة له اى كما ان كون السفينه اه مسبوق بالربان كذلك هذا الكون
مسبوق بوجود النفس بل نقول اه كلمة بل للترقى يعنى نثبت السبق
على البت والوجوب فى حيوة الجسم ولا نكتفى بمجرد الاحتمال وايضا نقول
يمكن ان يكون النفس عين الحيوة كما ذكره القائل لكن لا حيوة الجسم اعنى كون
الجسم بحيث يصدر عنه افعال الحيوة بل كون الشئ بحيث اه وليس
لك اى ليس لك ان تقول ما ذكرت سابقا من ان الحيوة هى النفس المعرفة
بالكمال المذكور لان الجواب ان الحيوة للجسم التى يجوز ان تقومه وتحصله

وتكون



وتكون عين النفس التى هى كمال اول هى الكون الذى فى الصعود بعد الكون
الذى هو مجرد الجسمية الذى فرضته مقوما وكلامنا من حيث اسناد التقويم
والتكميل فى الكون الثانى الذى بعد الجميع فى الحدوث زمانا وقبلها
بالذات فالمراد بالتقويم التقويم التحصيلى كما يقال ان الصورة مقومة
للهيولى مع انها ليست من علل القوام لها بل شريكة الفاعل لها
اذ لكل منهما اه اى لكل من الذى بمعنى المادة والذى بمعنى الجنس تاخر بحسب
الكون فى الاول وبحسب المهية فى الثانى فى اكثر اضافته الى ما بعده
بيانية وما ليس بجسم اكثر بالنسبة الى الاجسام الجيد ولا يجوز جعل
الاضافة لامية بان يجعل الاقل الهيولى والاعراض لان هذا هو الضرب
الثانى من الاشياء التى يصدر عنها افعال الحيوة وما جعلت اقل خارج
عن المقسم اليس هذا الشئ موجودا فى المركب اى اليس هذا جزء
ما ليس فى الموضوع واما مجرد الوجود فيما ليس فى الموضوع فليس مناط
الجوهرية بالضرورة والا فالسواد موجود فى الجسم والجسم ليس فى الموضوع
والقرينة على ما فسرنا قوله قلنا كون الشئ جزء وقوله ليس كل جوهرى جوهرا
بل فيما لا يستغنى يعنى السواد مثلا فى المركب الذى لا يستغنى ذاته
عن ذلك الجزء اذ الكل يحتاج الى الجزء وههنا مقدمة مطوية هى ان كل
حال فى محل يحتاج الى المحل جوهر لو فرض ان له وجودا اى لا نسلم
ان المجموع له وجود على حده غير وجود كل واحد حتى يكون المجموع جوهرا او عرضا
كما فى الذاتية والعرضية فانهما امران اضافيان كالحيوان فانه

ذاتى بالقياس الى الانسان عرضى بالقياس الى الناطق اذ الجنس عرض عام للفصل كما ان الفصل خاصة للجنس     وليس كل جوهرى كاللون للسواد ولا كل عرضى كالانسان للناطق فانه ليس عينه ولا جزئه بل عرضى له وليس اذا المركب عرضا فى شئ آه فلخرج منه الجواب لما سبق من ان الشئ فى المركب لا فى موضوع كالسواد فى المركب منه ومن الموضوع فنقول لا يلزم اذا المركب الشئ عرضا فى شئ ان يكون جوهرا فيه بل يجوز ارتفاعهما عنه وان كان فى نفسه واحدا منهما كما ان زيدا ليس واحدا فى السماء ولا كثيرا فيه وان كان فى نفسه وفى حيزه واحدا     ولا العرض بمعنى العرضى آه فان العرض المستعمل فى ايساغوجى اى الكليات الخمس بقولهم العرض العام والعرض الخاص والعرض اللازم والعرض المفارق هو العرض المحمول وهو العرض كالماشى والضاحك والعرض المستعمل فى قاطيغورياس يعنى المقولات العشر هو مقابل الجوهر اعنى الحال فى المحل المستغنى كالمشى والضحك بل يحتمل ان يكون نفس ما قائمة بالموضوع فاذا كانت نفس ما قائمة بالموضوع يكون عرضا وان وجدت فى الفسائى لا فى موضوع كما سبق من الشيخ الا ان يجعل تلك النفوس حقايق متباينة او المراد انه يحتمل ان يكون نفس ما وهى النفس النباتية والمنطبعة من الحيوان قائمة بالموضوع من طريق خاص كما قال المحقق الطوسى ان النفس مجردة لتجرد عارضها فاثبت جوهرية النفس الناطقة فقط من تجردها اذ لو كانت ح عرضا لكانت وجودها للموضوع والمادة فتكون مادية هف فهذا الطريق لا





يفيد تجرد النفس مطلقا كالحيوانية والنباتية بل لا يفيد تجرد النفس الناطقة على الاطلاق الا الناطق المدرك بالفعل الكليات وهذا فى قليل من افراد الانسان لصعوبة درك الكلى بصرافته من غير شوب بادراك تخيلى او حسى وبالجملة عوارض غريبة ومن غير نوع شئ مما يعتبر فى ذاته كما يجئ والاولى فى التعليم آه توضيحه ان هنا مقامات ثلثة الاول بيان جوهرية النفوس مطلقا انسية كانت او غيرها وتقديمه على تجرد النفوس الحيوانية التامة الحواس ذوات تخيل ووهم وحفظ وعلى تجرد النفوس الانسانية التى فى مقام الخيال والوهم والحفظ التى كالحيوان معنى تجردا برزخيا لا عقليا والثانى بيان هذا التجرد المذكور للنفوس المذكورة و تقديمه بيان تجرد النفوس الانسانية عن الابدان الطبيعية المادية لا عن الاشباح المقدارية والاجسام البرزخية المثالية على بيان التجرد العقلى لطايفة منها والثالث بيان هذا التجرد العقلى لافراد قليلين من الانسان هم البالغون الى مقام العقل بالفعل المدركون الكليات العقلية الحقيقية الصرفة المجردون عن الكونين الخالعون للنعلين المفارقون عن الكون الصورى المادى الدنيوى والصورى الصرف الاخروى ولو فى مقام العقل النظرى     صفة ذاتية الى اخر البرهان توضيحه ان الصفة هنا كالوصف العنوانى فى السنة المنطقيين كما قالوا انه قد يكون عين ذات الموضوع وقد يكون جزئه وقد يكون خارجا منه وليس المراد بها الصفة العرضية المعرفة بالمعنى القائم بالغير وانما كانت مقومة

للجسمية لكونهما موجودتين بوجود واحد لا يحتاج في اتصافها بها الى ضم ضميمة
كما ان الجسم الابيض يحتاج في الاتصاف الى ضميمة البياض فالمراد بالجسمية الجسمية
المضافة الى الحيوة اى الحيوان وبالمقوم المحصل والا فالفصل بالنسبة الى
الجنس وهو هنا الجسم بما هو جسم مقسم لا مقوم فالمراد بالجسمية بالمعنى
الجنسي الجسم الماخوذ لا بشرط في ضمن بشرط شيء او المراد الجسم الجنسي في ضمن النوع
وهو الحيوان والمقوم محمول على ظاهره وبالجسم الذي هو موضوع او مادة
الجسم الماخوذ بشرط لا المستغني عن الحال ليكون موضوعا وهذا اذا اخذ بشرط
لا بالنسبة الى الاعراض او المحتاج اليه ليكون مادة وهذا بالنسبة الى الصور
الجوهرية وحاصل البرهان انا نشاهد صدور اثار الحيوة عن الحيوان
وليس مستندا الى الجسمية المشتركة والا لكان كل جسم كذلك ولا الى الهيولى
لكونها قابلة محضة فلا يمكن تصحيح ذاتية الحيوة باعتبار هذين الذاتيين
العامين فاذا كانت الحيوة صفة ذاتية للجسمية المضافة اليها وفصلا
لها فاخذها صورة مقومة للمادة التي هي مبدء الجنس تقويما تحصيليا
لان الصورة شريكة علة الوجود للمادة لا من علل القوام لها فيصدق
على تلك الصورة انها حالة في المحل المتقوم بالحال وكل ما هو كذلك فهو جوهر
فالنفس جوهر ثم لما كان مبنى البرهان ذاتية الحيوة للجسم اذ لو كانت عرضية
كان مبدئها عرضا كما ان الاسود لما كان عرضيا للجسم كان مبدؤه عرضا
وهو السواد تصدى لابطال مذهب من زعم انها عرضية بناء على ما
راوا ان الاجسام دائرة هالكة ولم يفرقوا بين الجسم بشرط لا ولا بشرط





والا فالثاني حي بالذات وكيف لا ويصدق كما ذكره س على الحيوان بل يصدق
على الناطق كما يصدق الناطق على بعض الجسم ومفاد الحمل هو الاتحاد في
الوجود فهو مرتبة من مراتب الجسم لا بشرط هي الناطق والفصل المنطقي تعبير
عن الفصل الحقيقي وهو هنا العقل بالقوة والعقل بالفعل وايضا قد ثبت
ان كل بسيط واحد وجامع لكمالات ما دونه وايضا بمقتضى الحركة الجوهرية
التي يقول بها المص س والحركة متصلة واحدة جميع الحدود التي في البدايات
والاوساط والنهايات واحدة وبهذا القدر يمكن دفع التكفير عن القائلين
بالمعاد الروحاني فقط بشرط ان يتفوهوا بالجسمية وان كان هذا القول قصورا
وكفرا عقليا لان الجسم الذي لا بد ان يعتقد به هو الجسم الصوري فليقل من
بعالم المقادير والاشباح كعالم المعاني والارواح ثم كيف لا يكون هذا
الجسم المذكور حيا ومن مراتبه الجسم البرزخي والمثالي الاخروي ان الدار الاخرة
لهي الحيوان وان لم يكن الاطلاق قيدا لم يكن المطلق المقيد بالاطلاق
اعتباري لا وجود له في الخارج وجعله فردا خفيا ليس اشارة الى انه يجوز ان
يقيد بالاطلاق ايضا بل الى انه يطلق عليه المطلق وان لم يقيد بالاطلاق
او الى انه في ضمن فرد منه مقيد بالاطلاق ان النمو والتغذية اه
هذا اعدل شاهد على ما ذكرنا سابقا ان الحيوة في هذه المقامات هو الدرّاكية و
الفعل وان التغذية والنشو ليستا حيوتين والا فلم لا يستدل من
مسلك واحد وما الداعي الى تاسيس مسلك اخر وهو ظاهر والذي
يجريها اه وما قيل من ان النفس موقوفة على المزاج فلو عكس لدار مندفع

بانحدوث النفس موقوف على المزاج واما المزاج فحفظه موقوف على النفس
او قلنا اه كما هو مختاره على ما صرح به في اواخر مبحث الجواهر والحق انها غير باقية
بصرافتها وان كانت باقية بنحو التوسط بمعنى الارض المنكسرة مثلا ايضا ارض
كما ان الكيفية باقية ولكن منكسرة السورة فالارض التي في بدن الانسان
من مراتب الارض وان لم تكن صرفة والا لكانت كيفيتها صرفة لان تخالف
الاثار تبع تخالف مباديها وحقية هذا على القول بجواز الاشتداد والتضعف
في الجوهر وتبدل الذات مع اصل محفوظ فيهما واضحة      مركبة هذا
ناظر الى بقاء الصور النوعية كما ان قوله مفردة ناظر الى عدم بقائها
مقسورة يعني ان الفلك مثلا بحركته قسرها على الاجتماع قسرا بسببه
تحقق الفعل والانفعال بينها زمانا ما وحاصل الحل ان احتباس النار
والهواء ههنا اما لسد المسالك كما في الزلزلة ولا هنالك اه واما تحقق
الفعل والانفعال في زمان الحركة الى الانفصال عن الخلط لكون الاجزاء الباقية
بعد القسر من النار والهواء في غاية القلة فتبطؤ في حركتها كما في الدهن
المذكور فانه يتحقق الامتزاج حال حركة الاجزاء الى الانفصال فنقول معلوم
اه فغي الكلام لف ونشر غير مرتب      ارواح تسميتها ارواحا من
قبيل تسمية البخار روحا في قولهم روح بخاري      كالحال في المني المراد
ان ما نعية الصغر لا يتصور مع قلة المايع وانما يتصور مع كون النار والهواء
مغمورين في المايع الكثير وهنا ليس كذلك كما هو حال المني على التقدير المذكور
لان صغر الاجزاء لو منع عن التفصي فهو باق عند عدم التقام فم الرحم

ایاه



اياه فينبغي ان لا يزول خثورته واذا الت علمنا ان السبب عدم المايع الكثير
فان قلت لو كانت نارية المني اه حاصل السؤال انا سلمنا ان المايع
هنا ليس كثيرا حقيقيا لكنه كثير بالاضافة الى النار والهواء وهو كاف في
الحبس وحاصل الجواب انه لو كان سبب الحبس ذلك لبقيا عند مفارقة
الرحم لبقاء الكثرة الاضافية      بل بمجرد الاتفاق اه ليس كذلك بل
لما كانت المناسبة شرطا في العناصر ولهذا جعل كل واحد منها مجاورا لمناسبه
في الترتيب المكاني خرج الهواء من خلل الارض لمنافرتهما فتشغلت الارض
الماء المناسب لها الضرورة الخلا كما مر في اواخر السفر الاول في الآجرة المعلقة
بقرب الماء      واما تعلق النار اه يعني انكم جعلتم سبب البقاء والاجتماع
مدة ما التعلق كالتعلق بالحطب في النار فان النار باقية مع الحطب مدة
بسبب التعلق وهذا باطل لان النار المتعلقة به لا بقاء له بل تتجدد
آنا فآنا على نعت الاتصال كما ترى في اصول الشعل فلا تتمكن النار الاولى
من البقاء حتى يحصل المزاج فان المزاج يحتاج الى الحركة الاستحالية كما الى
الحركة الاينية في اجزاء الممتزج      وهذا هو الجواب القوي عن السؤالين
اتى بصيغة التثنية مع ان الاسئلة الماضية ثلثة لالحاقه الثاني بالاول
كما قال في صدر الثاني سلمنا فانه صريح في ابتنائه على الاول والحاصل ان
جامع اجزاء اصل المادة شئ اخر ولكن جامع الاجزاء المنضمة اليها والعلة
المبقية للجمع الاول نفس المولود اي طبيعته منها وهي الطبع الذي لا بشرط
وفي الحركة وان لم يكن الطبع الواقف من مراتبها وكون هذه الافعال وما

بعدها من نفس المولود وباطن ذاتها الملكوتية لا من امر خارج غير خفي اولا خفاء
ان جميع الآثار الظاهرة في البسايط والمركبات الناقصة والتامة المعدنية عن
امور داخلة مختصة بها القوى والطبايع فكيف يتزلزل القاعدة في
النبات والحيوان والمبادي هنا اتم واقدر واكمل واشعر ومع ذلك فالكل
بقدرة الله تعم لان المبادي مقارناتها ومفارقاتها بجهاتها النورانية
درجات قدرته وفاعليتها مراتب فاعليته وعنت الوجوه للحي القيوم
والجواب ان لاجساد الحيوانات اه والحق ان يق لا ينقطع علاقة
النفس بالكلية بل ما دام اثر البدن باقيا باقية وعلى هذا يحمل ما ورد
من زيارة المقابر وهذا اوفق بمذهب المصنف س فكما ان مقام الطبع البدني
في الحدوث من مراتب النفس واشراق وطليعة لها كسخونة وبخر محصلا
من نار عظيمة في فحم كذلك في الزوال الحرارة بقيت في الجدران من الشمس بعد
الغروب وليؤخذ النار والشمس في مثالنا هنا لا بشرط بحيث يكون الشعاع
والسخونة من صقعهما وظهورها لا اشيا على حيالها او ويبطل في
بعض النسخ بالواو وهو اولى وان كان او فهو لمنع الخلو لجواز قدمها
هذا ليس بسديد لان المورد اورده على القائل بالحدوث مع ان قدم النفس
بطم لحدوثها انما قالوا بهذا لقوله م خلق الارواح قبل الاجساد بالفي
عام فحملوا العام على الزماني في السلسلة العرضية الزمانية مع ان المراد
العام الربوبي في السلسلة الطولية الدهرية من الجبروت والملكوت و
ايضا قالوا به اخذا لما ورد في الشرع من اخذ العهد والميثاق لكن هذا ايضا

على طور



على طور اخر ويرد على هذا ايضا اول ما ورد على الاول وايضا يلزم التعطيل وايضا
يلزم التخصيص بلا مخصص في اختصاص وقت خاص بالحدوث بخلاف ما اذا
كانت النفس حادثة بحدوث البدن المغايرة لها بالذات اه هذا
الجواب يستلزم تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره الى غيره وهذا يتم في الفاعل
الصناعي دون المجبول كما سيجي من قوى نفس الامر هذا ايضا واه جدا
اذ لا تسلط لتلك النفس على ما لا علاقة طبيعية بينها وبينه فهو كاستخدام
نفس زيد القوى الحالة في بدن عمرو متجددة التقييد به لاجل ان ذلك
غير معقول ايضا في من يفعل بارادة ثابتة قديمة وقد شبهوا التشبيه
بالنار المذكوره وان ناسب سياق المصنف س من كون النفس ذات مراتب
اولها الطبع واخرها ما شاء الله تعم الا انه لا يلايمه المتقدم من كلماته
كقوله مستعدا القبول نفس اكمل ولا يلايمه ايضا انكار الحركة الجوهرية اقول
قولنا المحقق س كانه شيء واحد واستعماله لفظي النقصان والكمال حيث ان
المتباينين ليس احدهما ناقصا من الاخر والاخر كاملا له بل لا بد ان يكونا كضوء
ضعيف وضوء شديد وغير ذلك من اشاراته مما ينبه على ذلك السياق
واما انكاره الحركة الجوهرية فمحمول على ثبات وجه الله تعم في كل شيء الذي هو
باطني الذات لها فان ما هو له هو واطلاق الجوهر على الذات ليس بعزيز
في كلامهم وكلام غيرهم ولما كانت عباراته في شرح الاشارات وغيره
ناصة على اصالة الوجود فلو عبر عن الجزء الثابت في النفس بل في العالم
الكبير بالوجود لكان حسنا ايضا ومعلوم ان بجوهر الشيء وتنبه على هذا

المذهب بالوجود    وان زعمت الفرق بين هذا الشق والشق الثاني ان الصور في
الثاني كانت باقية وفوضت احديها تدبيرها الى الاخرى وصارت هي نفسها
معطلة وفي الثالث الصورة صارت فاسدة وتكونت صورة اخرى باشرت
فعلها وفعل نفسها ولا يخفى ان هنا شقا اخر وهو ان يكون الصورة السابقة
باقية عند ورود اللاحقة ولا تفوض فعلها الى اللاحقة بل يؤل كل اثر الى مبدء
يناسبه فالم يبطل هذا الشق ايضا لم يلزم المطلوب وهو ان يكون مبدء
هذه الاثار شيء واحد ذو مراتب مختلفة بالشدة والضعف متصلة اتصالا
معنويا لان هنا مبادي دفعية الحصول ذوات مفاصل لكن لما كان
هذا الشق واضح البطلان لم يتعرض له لان تلك الصور لما كانت مندرجة
في الكمال من كاملة الى اكمل ومن اكمل الى الاكمل من الاكمل وهكذا لابد ان يصدر
من كل منها ما يصدر من سابقه مع انه يبطل هذا ببعض ما سبق ان المادة
الواحدة لابد لها من صورة واحدة والجنس الواحد فصل واحد والمعلول الواحد
علة واحدة    ما يوجب فسادها وابطالها او يجعلها اه اي يوجب
فساد المادة الثانية المصورة بالصورة ان قلت في المعطوف بكلمة او ايضا
فساد المادة متحقق فكيف المقابلة قلت في المعطوف عليه جعل القوة موجبة
لفساد المادة وفي المعطوف جعلها موجبة للزوم الفساد وكلمة او للاضراب
وضمير تفسدها راجع الى القوة والمنظور اليه في الحقيقة غير فساد القوة نفسها
والمعنى بل يجعل القوة مادتها مستعدة لقبول ما تفسد نفس القوة ان قلت
السائل لم يبين المفسد ولم يجعل الصورة مفسدة فمنظوره ان الامور الخارجة

تفسدها



تفسدها وكما تفسد الصورة المادية في الانقلابات فليكن في النفس من هذا
القبيل قلت ان ما نحن فيه من قبيل الحركة والاستكمال لا من باب التفاسد
بالامور الخارجة والداخلة كما قال فهذا ينافي كون المني اه قال الشيخ ان كون الشيء
من شيء على وجهين احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى
الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل
عنه امر جوهري ولا عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا قيس
الى الكمال الاخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انه يتحرك الى الثاني
مثل الماء يصير هواء فالاول لم يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني و
القسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك
الجوهر وقد نقل هذا عن الشيخ في السفر الاول في العقل والمعقول وبالجملة كل
صورة نوعية في مادة شانها تقويم تلك المادة وتحصيلها وفي المركب
كذلك مع حفظ تركيبها ومزاجها لا افساد المادة او اعداد المادة لقبول
ما يفسد تلك الصورة وايضا لو كان هنا كون وفساد لزم كون الغير
المتناهي من الاكوان والفسادات محصورة بين حاصرين ولزم تتالي
الانات والانيات لان الفساد والكون عندهم دفعيان والكلام
في مراتب كل نفس كالكلام في التبدل من نفس الى نفس فكما ان التبدل من
النفس النباتية الى النفس الحيوانية بالفساد والكون كذلك التبدل
في مراتب كل نفس كما في النفس النباتية التي قريبة الافق من الجماد كما
في الطحلب والتي قريبة الافق من الحيوان كالنخل وكما في النفس الحيوانية

التي للخراطين والتي للسوخ وفيما بين مراتب شتى والطبيعة لا تطفر عنها وما
حديث القسر فهذا ليس بضائر اذ في مواضع القسر لا يبقى المادة القريبة بل
تفسد كما في قطع النبات او حرق الحيوان او غرقه مثلا وههنا المادة على
حالها ولو كان في الرقيات الطولية قسريات لكان القسر دائما او اكثريا
كما لا يخفى وهما محالان فاذن المحرك للعيد غير المزاج وهذا نظير الطبيعة
المعيدة للحالة الطبيعية بعد زوال الحالة الغريبة القسرية وهو غير الحالتين
الا بمشاركة الوضع او بالجسمية المشتركة الترديد على سبيل منع الخلو فانه لو فعل
بالجسمية المشتركة لكان فعله بمشاركة الوضع ايضا البطوء والسرعة
لما سمع انهم يقولون المعاوق محدد حال الحركة حمل الحال على السرعة والبطوء
لا على الوقت كما نبه المحقق ش ولا يخفى سخافته فلفظ الحال على طريقة الامام
بدل عن الضمير المنصوب في يمانعه بل حين كل حركة كان يحرك احدهما
الى اليمين والاخر الى اليسار ويمكن توجيه كلام الامام بان مراده التمثيل
في هذا العالم واما في عالم الاخرة فليس انفعال هناك بل الادراك
على سبيل الفعالية ولا شك ان المحرك غير المحرك فيه كان في
البرهان الثاني المحرك غير المحرك فيه ولا يخفى ان المحرك جسم الحيوان وما فيه الحركة
مزاجه فيلزم مغايرة المزاج مع الجسم لا مع النفس مع انه المدعى اذ من البين
ان الخصم ايضا يقول بمغايرة المزاج للمبدء القابل نعم لا يقول بمغايرته
للنفس التي هي مبدء فاعل له على المذهب الحق والجواب ان مقصوده س
ان البدن الحيواني موضوع الحركة والموضوع لا بد ان يكون ثابتا ولو لم يكن هناك

نفس



نفس وراء المزاج المتبدل يكون ثبات البدن المتبدل المتحلل به لم
يكن موضوع الحركة محفوظا باقيا بعينه وهو بطم والقوة الخيالية
عطفها عليها اشارة الى ان النفس الحيوانية مجردة بحسب القوة الخيالية
لا بحسب اللمس كبعض الحيوانات التي لها اللمس فقط ثم ان ما سبق من انا
لا نستدل بالتجرد على الجوهرية كما فعله المتاخرون هو التجرد العقلي وههنا
وقع الاستدلال بالتجرد البرزخي الخيالي فلا منافاة وان لم يشمل هذا
ايضا جميع النفوس كالنباتية ما الزم من وحدة شكل الكل والجزء
وكلمة ما بدل الكل او خبر مبتدا محذوف جزء الفلك لان المشكل
هو طبيعة الفلك وهي واحدة وليس لها شعور وارادة وسنوح اعراض
كالصورة والمزاج فيلزم ان يكون كل جزء من الفلك كرة وليس كذلك
للاتصال يعني ليس ههنا بالحقيقة بعض وبعض بل متصل واحد و
الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية فاذا تشكل المجموع بشكل منع
ذلك ان يكون للجزء شكل اخر نعم لو انفصل جزء من الفلك عنه لكان
كرة لكن لا يخفى انه يمكن ان يقال بذلك في المزاج ايضا فنقول هو المشكل
لكن اذا افاد شكلا للكل يمنع ذلك عن افادته للجزء ان قلت ان موضوع
المزاج ليس بسيطا فان صور العناصر باقية في المواليد وليس اتصال
حقيقي فيها لوجود المفاصل بتصغر الاجزاء وتماسها قلت الكلام في المادة
القريبة كالعصبية والعظمية او نحوهما وهي واحدة لا البعيدة والا
فلا يتم الدليل لجواز تفاوت الشكل بتفاوت القابل قد

تتزايد وهذا ما اشار اليه المحقق الطوسي ره في التجريد بقوله وغير المتبدل لغير المتبدل
واعترض المحقق القوشجي عليه بان هذا جار في النفس الحيوانية فتكون مجردة فالدليل
اعم من المدعى فاسد لان المدعى ايضا عام لان بناء المعاد الجسماني على تجرد النفس
الحيوانية بحسب القوة الخيالية وبدون هذا لا يمكن اثباته ولكنه لم يخطر بباله
هذا الابتناء وليس هذا ايما المذاقه فكل ما هو وجوده لنفسه اي وجوده
بالفعل فلا يرد الهيولى اذ ليس لها وجود بالفعل الا فعلية القوة فهويته
مغايرة اه ان قلت النتيجة لهذا القياس علمه بهويته مغاير لعلمه باعضائه
لا ما ذكره قلت قد ثبت ان العلم والمعلوم بالذات متحدان بالذات
لكان اما بالحس ان قلت هذا الكلام في قوة ان يق لو كان مكتسبا بالحس لكان
اما بالحس لانه نقيض قوله وليس بمكتسب بالحس وهو بط قلنا هذا نقيض بكلا
المحمولين لان قوله علم الحيوان بهويته دائم بمنزلة قوله ليس بمكتسب بالحس وبغيره
اذ المكتسب ليس بدائم كما لا يخفى فقوله وليس بمكتسب بالحس من باب ذكر
الخاص بعد العام وايضا الاكثرون من الناس ان قلت الكلام في النفس
الحيوانية قلت اذا كان الانسان كذلك فالحيوان بطريق اولى مع ان اكثر
الناس لا تفاوت بينهم وبين الحيوانات وايضا ربما يعلم كما في الهواء
الطلق على ما سيذكره يستحيل ان قلت ليس المفارق مدركا للذات المتشخصة
قلت بلى ولكن بالحضور والكلية والجزئية من اقسام العلم الحصولي وايضا
المستحيل ادراك الجزئي المتغير بالالات المتغيرة لا الجزئي المجرد علة
المجموع اي علة ناقصة فمن حيث انها علة للمجموع الذي هو جوهر وجزء له يكون

١٥٣٠



جوهرا لئلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض ومن حيث استغناء المحل في الجسمية عن الحال
يكون عرضا وكذا من احال كالاشراقيين وجه المحال اليه ما سيذكره من الدور
فانهم قالوا الحال لا محالة محتاج الى المحل فلو احتاج المحل اليه لدار فهو مستغن
الحال في المحل المستغني عرض ولذا قالوا بعرضية الصور النوعية لكن ليسوا
قائلين بالهيولى فلا يلزم عرضية الصورة الجسمية بمقتضى هذه القاعدة
وقد علمت اه اما الثاني فلما مر في الجواهر والاعراض ان الحال محتاج في التشخص
الى المحل والمحل لا يمكن ان يحتاج اليه من هذه الجهة بل من جهة اخرى فاما في
قوام وجودها كالاحتياج الى الصورة الجسمية او في نوعيتها كالصورة
النوعية فلا دور واما العرض فهو الحال في المحل المستغني في الوجود والتنوع
معا ان قلت ما معنى احتياج المادة الى الصورة النوعية في التنوع ونفس
الجسمية ايضا نوع تام اذ الاعتبار في التمامية بالوجود في العقل والجسم في
العقل قد يتم بجنسه وهو الجوهر وفصله وهو القابل للابعاد قلت
مرادهم بالتنوع صيرورة الجسم نوعا تاما من الانواع المتعارفة كالبسائط
والمركبات التي كل منها في عرض الاخر والجسمية المشتركة بين الاجسام النوعية
انما هي من الانواع المترتبة كالهيولى فانها ايضا نوع بسيط هذا واما
الاول فلان التركيب ان ادى الى الوحدة الحقيقية فكيف يكون وجود
واحد جوهرا وعرضا وقد مر ان القياس الى الاشياء لا يغير جوهرية الشيء
ولا عرضيته وان لم يؤد اليها فليس جزء بالحقيقة كالحجر الموضوع بجنب
الانسان واما مهية ذلك الشيء اه يعني ان ذاتي الشيء انما يكون بين

الثبوت اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه لا بامر صادق عليه مط بل على
التفصيل ايضا لا على سبيل الاجمالى كتصور المحدود فان الفرق بينه وبين الحد
بالاجمال والتفصيل ‏ ‏ ‏ ‏ الا وجود مدرك الاولى فى العبارة ان يقال
الا وجود امدرك نفسه لان الاستثناء مفرغ ويمكن ان يقرء بالاضافة و
حاصل كلامه ان للنفس كبارئها مقاما احديا ومقاما واحديا على نحو الاية
فالمقام الاحدى ملاحظة الذات فقط من دون ملاحظة كونها جامعة
الكمالات ومع قطع النظر عن المعانى الصادقة عليها والمقام الواحدى
ملاحظتها مع اسمائها الحسنى وصفاتها الجمالية والجلالية من الحيوة و التعقل
والتوهم والتخيل والاحساس والقدرة والتجرد وغيرها ‏ ‏ ‏ ‏ فالموضوع القريب
اه المراد بالموضوع المحل مط لا المحل المستغنى عن الحال والحاصل ان النفس الحيوانية
والنباتية مقومة للمحل القريب وكل حال مقوم للمحل جوهر ‏ ‏ ‏ ‏ او تخلف اه
هذا هو الحق ولولا هذه الخليفة لما كان لزيارات اهل القبور وجه ومتى
ضعف الاستخلاف هنا قوى الاحياء فى الاخرة وهذا كيفية احياء العظم
الرميم والعظم متى اشتدت دميميته قويت حيوته على عكس ما يتوهمه
العوام والكفرة السائلون بقولهم كيف يحيى العظام وهى رميم
لكونها مفيدة لمزاجها هذا الاشكال انما هو على تقدير ان يكون المزاج المتعلق به
النفس النباتية بعينه المزاج المتعلق به النفس الحيوانية واما اذا كانا متغايرين
فكل مقوم لشيء يوشدك اليه قوله س فيما مر ان المادة القريبة لوجود هذه النفوس
انما هى بمزاج خاص ‏ ‏ ‏ ‏ اثرا عاما الطبيعة الجنسية الماخوذة لا بشرط انما يقتضى

الاثر



اسندا
الاثر اذا كان منضما اليها الفصل وبهذا الاعتبار اسندوا العرض العام اليها كما
الخاصة الى الفصل واما مع قطع النظر عن هذا فلا وجود فلا اقتضاء لان وجود
الجنس وجودات لاستهلاكه فى وجودات الانواع فلا يحاذيه شيء على حده وراء
مصاديق الانواع ولذا يقال فى تعريفه هو المقول على الكثرة المختلفة الحقايق
بخلاف النوع لانه موجود مجرد عن المادة والعوارض الغريبة فى عالم العقل المنفصل
او المتصل والجنس وجوده فى العقليين ايضا بنحو الاستهلاك فى النوع المعقول
فالاقتضاء انما هو للفصل ان قلت نحن نتصور الحيوان مجردا عن الفصول
فكيف قلتم ان الجنس فى العقل ايضا بنحو الاستهلاك قلنا الحيوان المتصور
كذلك مادة عقلية لا جنس انما الجنس ما هو فى ضمن الانسان المعقول
وايضا المبهم الحيوان من حيث الوجود لا من حيث المفهوم ‏ ‏ ‏ ‏ وهذا
من المح الحاصل ان هذه القوة النباتية ان لم يحصل من خوادم القوة
الحيوانية يلزم لحوق مثل الافعال الصنلعية فيها وهو فاسد وان
جعلت منها يلزم استعمال الالة قبل ذى الالة ‏ ‏ ‏ ‏ فهو ان النفس كل
القوى فان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء التى تحته فهى الكثرة فى الوحدة
بنحو اشد واقوى كما ان القوى هى النفس بمعنى انها شئونها وفنونها
ومجالى ظهورها ومحال انبساط نورها وهى الوحدة فى الكثرة والاولى
شهود المفصل فى المجمل والثانية شهود المجمل فى المفصل والعلة حد
تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة كما مر فالنفس هى القوى والقوى هى
النفس ‏ ‏ ‏ ‏ لان الاشياء المتحالفة تعليل لتحقق النوعية ههنا

بمخالفة النفس فان قيل فيكون كل واحد من زيد وعمرو وخالد وغيرهم نوعا منحصرا في شخصه مع ان ذلك من خواص العقول قلت هذا حق بحسب الباطن كما سيجيء فان الاشخاص بحسب اكتساب الملكات انواع جمة القوى النفسانية منقسمة اي اطلق القوى عليها لانها كثيرا ما يطلق على القوى الفعلية والمبادي الفعالة حتى اطلق ارسطو القوة الالهية على الواجب تعالى او لانها بالنسبة الى النفس الارضية كقوى والنفس بمنزلة الجنس تحتها نوعان السماوية والارضية ثم الارضية بمنزلة الجنس لانواع هي الانسانية والحيوانية والنباتية وكل منها جنس لانواع فانواع النفس الحيوانية نفس الفرس ونفس الحمار وغيرهما وكذا النباتية واما الانسانية فهي بحسب الباطن جنس تحته انواع واما في الظاهر فهي نوع حقيقي اخير لاتحاد الحد فالمراد بالاجناس في كلام الشيخ الجنس المصطلح ويحتمل ان يراد به الجنس اللغوي من جهة ما يتولد اي من الغذا فيطابق ما هو المشهور وهو قولهم من جهة ما يتغذى وليكون التعريف تاما من جهة الدلالة على اجزائها الثلثة من الغاذية والنامية والمولده واما المصوره فلا بأس بعدم الدلالة عليها لاستناد الافعال المحكمة في الحقيقة الى الصانع الحكيم تعالى شانه فيفعل فيها باستمداد اجسام اخرى اي الفاء بمعنى ثم ويفعل بالبناء للمفعول لان ذلك الفعل والتشبيه بالفعل انما هما في مثل الرحم وفعل المولده في تلك المادة اعداد كل جزء منها لصورة خاصة كما قرر وهو في الابوين ومعنى الباعثة انها علة غائية الباعثة ما ينبعث





عنها الشوق الى العلة الغائية فتوجيه الحمل في كلام الشيخ من وجوه احدها انها عين العلة الغائية بحسب العين لان العلة الغائية مطلوبة للشوقية وهي ملاحظة الفعل والشوق والطالب والمطلوب من سنخ واحد فالنور يطلب النور والنار يطلب النار والطيبات للطيبين والخبيثات للخبيثين ولذا يقال العشق النفساني مبدؤه مشاكلة نفس العاشق للمعشوق في الجوهر بل ان سلكت الحق فالطالب والمطلوب واحد والعاشق والمعشوق من مصدر فارد كما قيل انا من اهوى ومن اهوى انا وثانيها انها عين العلة الغائية بحسب الذهن اذ قد تقرر انها مقدمة ذهنا موخرة عينا وان الافاعيل الاختيارية مسبوقة بالتصور والتصديق بالغاية فتصور العلة الغائية عين المدرك لاتحاد المدرك والمدرك والمدرك عين المحركة لان القوى شئون ذات واحدة هي النفس والنفس في وحدته كل القوى والشيخ وان لم يقل باتحاد العاقل والمعقول فيما سوى كتابه المبدء والمعاد الا انه لا يابى عن الارتباط والاتصال المعنويين بين القوى وبينها وبين مدركاتها وثالثها ان معنى الكلام ان الباعثة واسكالها باستيفاء ما تشتاق اليه علة غائية في الحقيقة لافعال النفس لا ما هو علة غائية في الظاهر مثل جلوس السلطان على السرير في عمل النجار او سكنى زيد في البيت في عمل البناء وغيرهما في غيرهما او اللمس بناء على عد اللمس رابعه وحده يدرك لكن ما قرب منه من الجلد فيقوى ادراكه وما قرب من العظم فيضعف ولذا قال المص في المبدء والمعاد في غالب اللحم

وانما اشترط المضادة بين المدرك والمدرك بقوله بالمضادة لانه اذا كانا من جنس واحد
فلا تاثر الا اذا كانت الكيفية المدركة غالبة وقوله او المحيلة كتفرق اتصال
يحدث في التركيب وقوله ويشبه ان يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا فضيلة
معدلة يعني ليست كالباصرة نوعا اخيرا بل يشبه بالجنس عند قوم ان يكون
جنسا وسيجئ تحقيق هذا المذهب في هذا السفر واما القوة المتصرفة
تسميتها بها الاختصاص التصرف بها والا فقد مر انفا انها مدركة و
متصرفة وان كان اسناد الادراك اليها خلاف المشهور ولا وجه له في الواقع
ايضا كيف ولو جوزوا اسناد فعلين الى قوة فما بالهم ذهبوا الى تكثير القوى
ثم ان الاطبق بقواعد القوم ان يقال ان مدركنا اما معنى واما صورة و
المعنى اما جزئي واما كلي فالمدرك ايضا ثلثة لان المتضايفين متكافئان
في العدد ولكل خازن فالمدرك للصور هو الحس المشترك وخازنه الخيال والمدرك
للمعاني الجزئية هو الوهم وخازنه الحافظة والمدرك للمعاني الكلية هو العقل
وخازنه العقل الفعال والمتصرف في الجميع هو المتصرفة مسكنها
البطن المقدم من الدماغ لم يذكر الخيال اذ يستنبط ان الخزانة مسكنها عند
صاحبها لاختلاف القوى والمبادي المراد بالقوة اعم من القوة الفاعلة
والقوة المنفعلة اذ لفظ القوة تطلق عليهما كما مر في مرحلة القوة والفعل
وكذا المبدأ اعم من الفاعل والقابل اذ التركيب من المادة والصورة الذي
مثل به في وجه الاول من هذا القبيل ولا سيما التركيب من مادة المواد و
الصورة الجسمية في الجسم الطبيعي من جهة اختلاف مفهومي القوة والفعل

بل



بل المبدأ اعم من الوجود والعدم وكون العدم من المبادي من المشهورات فيما بينهم
فصح الوجه الثاني ايضا من ان اختلاف الافاعيل بالوجود والعدم يستدعي
مبدئين اذ معلوم ان مبدأ العدم عدم وبالجملة ذكروا الاوجه التي يمكن ان
يكون منشأ لاختلاف المبادي والقوى مطلقا في اي موضع كان حتى يحقق
منها ما هو منشأ تعدد قوى النفس بخصوصها والقوة في مباحث النفس القوة
الفعلية بمعنى مبدأ التغيير كابصار السواد والبياض للملكات العلم
والادراك عين المعلوم والمدرك كان اختلاف السواد والبياض عين
اختلاف الابصارين واتحاد جنسهما القريب عين اتحاد جنسهما القريب
وكذا الكلام في قوله واما مع اختلاف الجنس اه القسم الاول من
الاختلاف لا يوجب اه الا مع التعاند كمفهومي العلية والمع والمحرك
المتحرك والفاعل والقابل بمعنى المنفعل التجددي وغير ذلك بل العدم
شرط كالطبيعة يوجب التسكين بشرط عدم الخروج عن حيزه الطبيعي و
يوجب التحريك بشرط الخروج منه متصلة حيث قرروا انها كالجسم
متصلة واحدة ليست ذات مفاصل بتخلل السكنات ولذا قال
الحكماء ان البطوء ليس بتخلل السكنات خلافا للمتكلمين اقول لو كان
البطوء بتخلل السكنات لزم جواز السكون على الفلك كفلك الثوابت
مع ان للافلاك طبيعة خامسة آبية عن السكون وكون القوة
الجسمانية اه مع ان القوة الجسمانية متناهية التاثير والتاثر حتى انهم
لا يجوزون ذلك في حركات الفلك فينسبونها الى العقول المفارقة كما

فى الاشارات ولا يخفى ان ذلك غير لازم لان كل قوة مبدء لفعل اذ المفروض ان القوى
ايضا غير متناهية فالتالى الثالث ليس بمحال الا ان يقال كما ان كل فرد من القوه
الجسمانية لا بد ان يكون متناهية التاثير كذلك جميعها وههنا مجموع هذه
القوى غير متناهية التاثير ان قلت الاثار هنا متناهية وكيف لا
الحركة متصلة واحدة اجزاؤها بالقوة قلت اذا فرضتم القوه متعددة
بحسب المراتب لزمكم انفصال المراتب وكونها بالفعل فتامل بل
لعل السبب اه عطف على قوله لا يقتضى وكذا القول فى الاختلاف
بالسرعة والبطوء فانهما فى الحركات كالشدة والضعف فى الكيفيات
واما القسم الخامس فنحو اه هذا اعادة بيان للقسم الخامس ثم اختيار
منهم بقوله واذا علمت لكن فرق بين هذا البيان والبيان السابق فان
هذا اختيار للتفصيل وتخصيص لاستدعاء التعدد بالامور المتخالفة بالجنس
دون المتحدة فى الجنس بخلاف السابق من الوجوه المذكورة اى الاربعه
او الخمسة بناء على اختيار التفصيل مثل ان الابصار انما هو قوة
واحدة على ادراك اللون ليس مراده انها تدرك اللون الكلى ليكون خلاف
الواقع بل مقصوده انه لو فرضنا انه كان للون تحقق فى الخارج بدون الخصوصيات
لكان مدركا على قياس ما يقال فى لوازم المهيات من انه لو كان لها تقرر
بدون الوجود لكانت ايضا لوازم لها واعلم ان ماذكر من المقدمة بديهى
اتفاق والكلام انما هو فى تحقق الموضوع فالمتكلمون قالوا ان كل شئ حتى
واجب الوجود فيه جهات عديدة ولا واحد من جميع الجهات اصلا والا لا يصدر

عنه



عنه الا الواحد اذ تلك الحجة غير جارية الا فى الواحد الحقيقى اه فيه نظر اما اولا
فلانه رس نفسه يجريها فى الطبايع تبعا للقوم بان مقتضاها الكروية فان
الطبيعة واحدة والفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا واما
ثانيا فلانه رس اشار الى الاجراء فى الالهيات فى فصل معقود لهذه القاعده
بقوله ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه بتلك الحيثيه
الا واحد واما ثالثا فلان الواحد الغير الحقيقى وان جاز فيه كثرة الحيثيات الا انه
لا يناسب اية حيثية كانت لاى معلول كان مثل ان يفعل الطبيعة الواحدة
شكلا مضلعا سطحه بجنسها وخطه بفصلها ونحو ذلك والا فلم لا يجوز
ان يفعل النار الاضاءة والاظلام ويفعل الطبيعة التحريك والتسكين من
غير اشتراط بوجدان الحالة الملايمة وفقدانها فيلزم ان يكون القوة
الباصرة اه لا يخفى انهم اجابوا بان المدرك بالذات هو اللون والخصوصيات
مدركة بالعرض وبالقصد الثانى الا انه رد لما راى انه لا معنى محصل لكلان
اللون المطلق لا تحقق له بدون الخصوصيات لم يلتفت اليه احد امرين
بل الامران كلاهما بل هنا امر ثالث كما اشرنا اليه وهو الاختلاف فى المفهوم
بالتعاند كاختلاف الفعلين بالتناقض الذى قد اعتبره احدهما
انفكاك وجود قوة من قوة اخرى وهذا غير الاختلاف بالوجود والعدم
الذى كان احد الوجوه المزيفة لانه كان فى الافاعيل وهنا فى نفس مباديها
ثم ان هذا الوجه هو المدار عليه لاهل التحقيق فى جميع القوى ففى القوى
الطبيعية كما مثل به واما فى المدارك الباطنة فكفساد الخيال فى علة قوانيطس

مثلا مع سلامة الذكر والتصرف الفكري كما عرض لديوقليس الطبيب فكان
يتخيل ان في بيته قوما يزمرون ويلعبون ولا يفترون ساعة فيامر لسلامة
ذكره باخراجهم ولسلامة ذكره كان يعرف الصديق من العدو وكفساد التصرف
اذا كانت الآفة في وسط الدماغ مع سلامة التخيل والتذكر كما عرض للرجل الذي
كان يغلق باب البيت على نفسه ويفتح الكوة ويسئل الناس هل يحبون
ان يرمي اليهم بشيء فاذا سموا له شيئا رمى اليهم ولا يتخيل شيئا مثل ما يتخيل
ذلك الطبيب وكان يعرف كل شيء يرمي به وفايدته ومنفعته لسلامة
ذكره لكن لا يعلم انه مخطئ فيما يصنع لفساد تصرفه الفكري وقد يكون الآفة في
المؤخر فيفسد الذكر مع سلامة الباقي هذا كله في ابتداء العلة واما عند
الاشتداد فيسري آفة البعض الى البعض لقرب مواضعها ولا يمكن الآلة
ح     لبطلان النامية مع وجود الغاذية لا نتوهمن ان النمو باق في مثل
الشعر والظفر بل نتصحح عدم تخلف الذاتي الذي هو النمو لان النمو ازدياد الاقطار
الثلثة من الاجزاء الاصلية والشعر ونحوه فضل مندفع صبغة البخار الدخاني
وعدم تخلف الذاتي لوجه آخر     واما مجرد اختلاف الآثار فلا يقال
هذا يرد على المصنف ايضا فانه اذا تحقق الجهات الكثيرة هنا ولاجلها جوز
صدور الكثير عن الواحد فلم لا يجوز ان يكون قوة واحدة باعتبار شرط مصدر
لاثر وبانتفاء الشرط انتفى الاثر وهكذا نقول في التناقض انه باعتبار
شرطين متنافيين كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على
طبيعتهما وايضا الاول منقوض بالمادة والصورة على طريقة المحشي فان

وتركيبهما



وتركيبهما اتحادي لا انضمامي مع تحقق الانفكاك بينهما لانا نقول اذا كان الشرطان
لحيثيتين تعليليتين او تقييديتين اعتباريتين فلا يكفيان في اجتماع
متقابلين حقيقيين اذ لا يكونان مكثرين للموضوع واذا كانا لحيثيتين تقييديتين
انضماميتين حقيقيتين كان بالحقيقة قولا بتعدد القوى اذ لا نعني
بالتعدد الا هذا فكانكم قلتم النفس بشرط النامية تفعل النمو وبشرط الغاذية
تفعل الغذاء وهكذا واذا وافقتمونا في تعدد القوى فلا ننازع معكم في
التسمية فان شئتم سموا القوة بالشرط وان شئتم سموها بالحيثية التقييدية
بخلاف الجهات الاعتبارية كما في العقل الاول فانها ليست مناط التعدد
في المبادي ولذا ليس صدور ما صدر من الكثير عن الواحد الحق الاحد اذ
بعضها صدر بالذات وبعضها بالعرض واما النقض بالمادة والصورة
فنقول الانفكاك في الحقيقة بين الصورة المثالية والمادة وهما لم يتحدا
فط     لم لا يجوز ان النفس هي التي تفعل الآثار وبازاء هذه التنوع وان
لم يكن منعا لتعدد القوى بل لتعدد المقوى عليه ان يقال لم لا يجوز ان
يكون المبصر والمسموع والمشموم والمذوق والملموس واحدا وكذا هو والمتخيل
وغيره واحدة واذا وقعت في قوى مختلفة ولانها المنفاد ترتسم رسوما
مختلفة كما قال بعض المتأخرين ان الكلية والجزئية نحوا الادراك لا يتفاوت
في المدرك كيف والموجودات بشراشرها اصلها واحد نسخها فارد وبالجملة
هذا الاتحاد بازاء ذلك الاتحاد فلا غرو فيه فتفطن     ثم بعد عن الحق
حتى وقع في ورطة ابطال القوى والطبايع كما هو طريقة قوم الاشاعرة

وهذا من اسوء الظنون اى بالقوم ان بعض الظن اثم وحاصل كلام انه من الذى
انكر هذا فان القوم ايضا اعتقادهم ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس
الا ان الكليات بذاتها والجزئيات بالاتها لا ان الالات مدركة للجزئيات و
النفس لا تخبر الا بها بالذات وبعلاقة مجازية ينسب درك الجزئيات اليها و كلام
ذلك الامام يريد لبطلان اعتقاده فى حق السابقين هذا المعنى المعوج والراى
المحرف واعتقاد نفسه ايضا كان هكذا طول عمره حتى انكشف له المطلوب
فى الاواخر لكن معنى ادراك الجزئيات بالالات على طريقة القوم انها منطبعة
فى الالات وتلك الالات مع ما فيها معلومة بالحضور للنفس لا انها ينعكس
من الالات الى النفس اذ لا ينطبع الصور الجزئية فى المجرد واما على طريقته س
فهو ان انطباعها فى القوى بل قيامها بها قياما صدوريا عين قيامها بالنفس
لانها شئونها الذاتية        وجدنا عضوا سليما اه كالعظم والظفر و
القرن والظلف وغيرها من الحيوان فينفعل منها الافعال الطبيعية النباتية
دون الحسية او كاليد والرجل ونحوهما بتخصيص الحسية بما عدا اللمسية او
كاليد المفلوجة حيث تغتذى ولا يسرع اليها الفساد فلا تخصيص ولكن
يجعل السلامة اضافية        او لان العضو لا ينفعل عن القوة اى من
فعلها وهو الصور المدركة بالذات لان القوى لما كانت جسمانية لا بد
وان ينفعل الاتها عن فعلها ولو على سبيل الاعداد كما على طريقة المص س
لان هذه الاجسام قابلة لحصول الحر والبرد اه اما ان يجعل القابل بمعنى
المصاحب للفقدان فيكون المراد بالحر وما معه المحسوسات بالذات لا





بالعرض فهذه الاجسام ولو باعتبار صلوحها لسراية الروح البخارى قابلة
لها واما ان يجعل القابل المصاحب للوجدان فيكون المراد بالحر ونحوه
نفس كيفيات هذه الاجسام والالات حيث لا يخلو تلك الموضوعات
عن تلك الاعراض لكن ليس المراد انها قابلة لها يحس بها حتى يقال انها موجودة
للمادة ولا حضور للمادة ولا مادى عند القوة الدراكة كما سيجىء بل المراد انها قابلة
بالفعل لها فاذا كانت القوة الحاسة موجودة ووردت عليها امثال
هذه الكيفيات كان الادراك حاصلا لان حكم الامثال فيما يجوز و
فيما لا يجوز واحد فهذه معدة للادراك وهذا هو الاظهر        الشروط
والموانع المراد معناها اللغوى كان يقال الانسان بشرط النطق كذا
والحمار بشرط النهق كذا        ولان الاحساس هو عبارة عن حصول
الصورة المحسوسة فى الة الادراك اعلم ان الة الادراك فى عرفهم مثل
الاعصاب والروح البخارى ولا سيما فى عرف الطبيعيين والتى بنظر قوله
القوى التى هى فى الات الادراك وربما تطلق الالة على القوى بالنسبة
الى النفس كما مر فى تعريف النفس بالكمال الاول لالى فعلى الاول المقصود
ظاهر وعلى الثانى المراد نفى انطباع الصورة فى القوة بنحو القيام الحلولى كما
هو المشهور والمراد من قوله ولا ايضا عبارة اه نفى كون الادراك انفعال
العضو عما فى المادة الخارجية كما نفى كونه اضافة اليها اولا والحاصل ان
الانفعال بواسطة وضع معين بالقياس الى المادة الحاملة للكيفية
معد لان يخلق النفس فيه الصورة محاكية لتلك الكيفية فالاحساس

بطريق الفعالية كما هو رأى المص ش فانتفاه بقوله ولان الاحساس عبارة عن
حصول الصورة عزما اثبت بقوله وبالجملة ليس الادراك الا حصول صورة
الشئ اه وان جعل الاله نفس القوة لان المنفى ح القيام الحلولى والمثبت هو
القيام الصدورى والذى يبين براه هذا مؤيد لكون القابل فيما مر
هو القابل المصاحب للوجدان فتفطن وهذا اجمال بعد التفصيل للدليل
اقول فى الجواب ان القوى الغاذية اه لا يقال هذا التزام الاعراض
اذا التخالف بالفصول يكفى لتخالف الاثار فلا يجدى الاشتراك فى الجنس لانا
نقول مقصوده ش انه لو كان اشتراك الغاذية فى الغواذى المختلفة اشتراك
اللفظ او اشتراك مفهوم بين هويتين بسيطتين مختلفتين بتمام ذاتيهما
كانت الغاذية والحساسة واحدة وكانت التغذية صادرة عن الحساسة
والحس والحركة عن الغاذية نظير البياض فان تفريق نور البصر الذى هو من
فصله ينسب الى جنسه الذى هو اللون لان وجودهما واحد وان تعدد
مفهومهما واما اذا كان اشتراكهما فيها اشتراك جنس متحصل كاشتراك
جنس المركبات حيث يؤخذ بوجه يكون متحصلا كما فى الجوهر وقابل الابعاد
والجسم النامى والحساس حيث انها امور متعدده اذا اخذت بشرط
لا متحصلة وان كانت فى بعض المواضع موجودة بوجود واحد كما اشار
اليه بقوله واما ان هذه القوى الجنسية والفصلية اه ففعل الحس والحركة
ان كان مستندا الى ذلك الجنس المشترك المحصل كان النبات ايضا
حساسا متحركا لوجوده فيه ايضا والا لثبت المدعى فعنوان الجنسية والفصلية

ملغى



ملغى والمراد تحصلهما النوعى هذا كله على مذهب القوم واما على مذهبه ره
فسياتى فى تحديد الغاذية والنامية ان القوى بسايط فانتظر وايضا قد
مر ان الاختلاف بالجنس فى الاثار يوجب تعدد المبادى عندهم فاثار
الغاذية متحدة بالجنس فهى مستندة الى الغاذية المتحدة الجنس والحس والحركة
الارادية مخالفان لاثار الغاذية جنسا فيستندان الى مبدء اخر
بالاشتراك اللفظى بل ليس بالاشتراك المعنوى بين هويتين مختلفتين
بتمام الذات ايضا وقد يكون عين للعم وهذا كما ان اهل الاشراق
يجعلونه تعم فاعلا بالرضا ويجعلون علمه تعم بالاشياء عين وجود الاشياء
فهنا ليس العلم فعليا بمعنى سبب الفعل بل بمعنى انه عين الفعل من
باب الصورة المراد بها ما به الشئ بالفعل وهو القدر المشترك بين معانى
الصورة او المراد بها كل معنى بالفعل يصلح ان يعقل قال الشيخ فى الهيات
الشفا قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون الجواهر
المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون فى
قابل وحدانى او بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صورا ويقال
صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون ح الجواهر العقلية والاعراض
صورا ويقال صورة لما يكمل به المادة وان لم يكن متقومة بها بالفعل
مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع ويقال صورة خاصة لما يحدث فى
المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقال صورة لنوع الشئ ولجنسه
ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة فى الاجزاء ايضا انتهى فالعلم

فى قوله واسم العلم يشمل الحضورى والحصولى لكن الصورة فى الحصولى ما هى وجودها للعالم لا للمادة
وبين الصورتين فروق ثمانية قد مرت فى مرحلة العقل والمعقول من الامور
العامة العلم قد يكون انقص ليس اللام فى العلم للعهد الذكرى بل هذا
فى الحقيقة لعدم كون ذلك الشىء معلوما اى علم الغير به انقص منه فلا ينا له
ولا يحاكيه حتى يصير معلوما للغير بهذا العلم الناقص انما هو علم لذاته لكونه مجردا
وكل مجرد علم وعالم ومعلوم بذاته لذاته فالصورة هيهنا اقوى اه هذا
ناظر الى العبارة الاخرى وثانى شطرى التفريع لمقابل الشطر الاول من العبارة
الاولى قد اخره وهو قوله والمعلوم ليس بعلم والصورة الحاصلة هيهنا
علم اى الصورة الحاصلة من الهيولى التى لها فعلية وكمالية لا دخل لها فى حقيقة
المعلوم الذى هو قوة محضة ونقص صرف فمن ضعفه لا تحاكيه تلك الصورة
كما انه فى الاول من كمالية المعلوم لذاته لم تكن الصورة تحاكيه فظهر ان هيهنا
العلم اقوى من المعلوم وفى الاول المعلوم اقوى من علم الغير به وان كان
نفس ذاته علما لذاته كان مقتضاها اه قد سلم ان العلم بالعلة
متحقق لكن العلم بالمعلول ليس متحققا اذ لا يطلق اسم العلم هيهنا والاولى
ان يقال العلم بالعلة ليس متحققا بحسب هذه المرتبة الدنية التى عليه
النفس فيها فان النفس فاعل بالطبع بالنسبة الى افاعيلها الطبيعية بعين
فاعلية القوى الطبيعية اذ لا بد ان يكون لها مقام تتصف بصفات الطبايع
ايضا واما بالنسبة الى نفس هذه القوى وان كانت فاعلة بالرضا لكن
علمها بها حضورى بسيط فان علمها بوجدانها للقوى فى مقام ذاتها بنحو ابسط





واعلى نظير العلم الكمالى الاجمالى بالاشياء فى الفاعل بالرضا الحقيقى الواجب وعلمها
بانحاء وجودات القوى فى مقام القوى نظير علمه التفصيلى بالاشياء بنفس وجوداتها
لان القوى هيهنا كالاشياء هنالك فى كونهما روابط محضة بالعالم جهلا
هو اشرف اه لان هذا الجهل فقدان تلك المرتبة المشابكة بالاعدام عن
مرتبة العقل الاول وان كان فيه تلك المرتبة بوجه اعلى وهذه المرتبة العقلية
على عدم تلك المرتبة الدنية وذلك العدم هو الجهل وذلك الجهل هو المبدء
لجميع الوجودات فكان اشرف من العلم الذى هو وجود تلك المرتبة الدنية
ويمكن حمل كلام الفيلسوف على ان العقل الاول يجهل ما دون الاول تعالى
ولا خبر له عما سواه لاستغراقه فى مشاهدة جماله وجلاله ولا شك ان الجهل
بما سواه تعالى اشرف من العلم بها وقد ورد ان الله تعالى خلقا لا يعلمون انه
خلق ادم ولا ابليس ووجه اخر انسب بمذهب المشائين هو ان الموجودات
الطبيعية من حيث هى طبيعية ليست علما للعقل حيث ان وجوداتها
للمادة وانها واقعة فى الغيبة من حيث التباعد المكانى والتمدد الزمانى
وبناء العلم على الوجود الصورى النورى والحضور والجمعية فلو كانت علما
لزم التغير فى علم العقل نعم هى معلومة له بواسطة الصور المرتسمة بل
القائمة بذاته قيام صدوريا بل معلومة بالذات بمعنى اخر لان المعلوم
ما حصل صورته عند العالم وهذا يصدق على ذى الصورة لا على الصورة
سيما ان الصورة آلة لحاظ ذى الصورة وليست ملحوظة بالذات وحدها
انها قوة تحيل الغذاء اه لا يخفى عليك ان تذكرت ما علقناه على اوايل السفر

الاول فی مشارکة الحد والبرهان ان هذا وکذا حد النامیه حد هو تمام البرهان
کما انه اذا اقتصر علی تحیل الغاذیه قوة تورد البدل لما یتحلل کان حدا هو مبدأ
البرهان واذا قیل هی قوة تحیل الغذا المشابهة جوهر المغتذی کان حدا هو نتیجة
البرهان        فهی النامیه قال المبیکرة القیاس یقتضی ان یقال المنمیه لکن
راعوا مشاکلة الغاذیة اقول هذا من رموزهم الی ما حققه المص من ان
البدن مرتبة من النفس فوصفوا القوة بصفة الجسم للاشارة الی نحو اتحاد
بینهما وهذا نظیر ما استنبطنا منه ایضا ذلک الاتحاد من قولهم القدرة
کیفیة نفسانیة والحال انها کیفیة قائمة بالقوة المنبثة فی العضلات
فلولا انها مرتبة من النفس لم تکن کیفیتها کیفیة النفس فاستقم کما امرت
فان السمن بعد سن الوقوف ای بعد الشروع فی سن الوقوف فکانه
قال من سن الوقوف الی اخر العمر ثم انه خصه بالذکر مع ان السمن قبل الوقوف
ایضا لیس نموا لان الفرق فی مورد الانفکاک اوضح وکذا الهزال فی سن الوقوف
والذبول        کما فی عدم الغذاء ای فی العلة التی یسمی اطروفیا
واما اللتان اه لما کانتا فی الواقع اثنتین ذکر هذه العبارة المشعرة
بتقدیم ذکرهما لتصدیرها بکلمة اما التفصیلیة مع انه لم یقدم ان المبقی
للنوع اثنان ثم ان کون المولده لبقاء النوع لا لبقاء الشخص ظاهر وفی
کون المصوره کک خفاء وربما یتراءی انها لبقاء الشخص فان المادة محتاجة
الی الصور التی فی العظام والعروق والاعصاب واللحوم وغیرها ولیس
احتیاج المادة الشخصیة الی هذه الصور والی التی فی مادة النبات کاحتیاجها

الی



الی الرطوبة المنویة مثلا بل لا احتیاج الیها لبقاء الشخص بالبقاء والجواب ان
المراد بصور یفعلها المصوره الاشکال والتخاطیط التی فی الافراد امثال
ولولاها لم یبق النوع فهذه کالعلامات للنوع ومعیار العلة انها لولاها
لم یکن المعمم فیما انه لولا المولده لم یبق النوع لا انه لم یبق الشخص فکذلک
لولا المصوره وتصاویرها لم یبق النوع ولم یتمیز نوع من نوع لا انه
لم یبق الشخص اذ فرض ان الغاذیة باقیة وکلما یتحلل من شخص الجسم یتدارک
بالتغذیة ولو قیل لم یبق هذا الشخص من هذا النوع بوصف الهذیة
فقد ال الی عدم بقاء النوع        وینصب الی عضو معین لا عضو معین
للبلغم کالمرتین من الطحال والمراره بل هو منبث فی سایر الاعضاء لیرطبها
فلا یجففها الحرکة وان یستحیل عند عوز الغذا فی البدن الی الدم اللهم الا
ان یراد انصباب قدر منه الی مثل الدماغ لیدخل فی تغذیته وکذا
الریه        ولولا ان فی کل واحد من تلک الاعضاء اه ان قلت ما یجب
ان یتحقق هیهنا انما هو التمیز واما ان هذا التمیز لا بد ان یکون بالجاذبة
فلا اذ لعله یحصل بقوة ممیزة قلنا الجاذبة یغنی عن الممیزة لانه اذا جذبت
جاذبة الطحال السوداء وجاذبة المرارة الصفراء مثلا یلزم التمیز
فوجود قوة لا یحتاج الیه فضل معطل بخلاف الجاذبة لانها ضروریة
فی جمیع الاعضاء فالممیزة فی الکبد لا یغنی عنها فتامل ثم انه لا یحصل کمال
التمیز وتمام الانفصال اذ لا بد ان یبقی فی الدم قلیل صفراء لیحصل التلطیف
بسبب ناریة الصفراء ویسهل التنفیذ فی المجاری الضیقة وقلیل

من السوداء ليحصل فيه قوام ومتانة      اختصاصا اكثر يا احتراز عن مثل
بعض انواع اليرقان الحاصل بانسداد في مجرى المراره      اما الجواب عن الاول
فهو ان لكل حركة نفسانية ارادية توضيح المقارات الغاية قد يراد بها ما انتهت
اليه الحركة وقد يراد بها ما لاجله الحركة ولما كانتا معنيين مختلفين استدعيا
قوتين مختلفتين كما استدعيا في الحيوان شوقية وعاملة فالعاملة غايتها
دائما وان كان في الفعل المسمى بالعبث والجزاف حاصلة لانها كالطبيعة
شانها الايصال الى حد مخصوص وهما يفعلان وظيفتهما الخادمة فوض اليها
امر مخصوص وهي تفعل ما طلب منها فليس المطلوب منهما حصول الداعي والغرض
كلقاء الصديق مثلا فوظيفة طبيعة الحجر الملقى على راس زيد ان يصل الى
ذلك الحد اعني الراس ويشجه وكذا وظيفة العاملة المنبثة في عضل اليد
ان يبطش ويقع على عضو من اعضاء المبغوض واما ان ذلك الشج او
البطش وبالجملة الوصول اليه للتشفي لقلب الشاج والباطش وكانقياد زيد و
انقهاره فهو ما لاجله الفعل وهو وظيفة الشوقية فكما كانتا غايتين مختلفتين
واستدعيتا مبدئين كذلك في تينك القوتين النباتيتين فالهاضمة
تحرك المادة الى نهاية مخصوصة هي زوال الصورة الدموية والغاذية تحرك
لاجل حصول الصورة العضوية      على ان كل انفعال واستعداد في مادة
تابع لفعل فاعل اه وذلك لانه لا ميز في صرف الشيء فلا ميز في صرف القوة والاستعداد
فلابد وان يختلف ما به الاستعداد حتى يختلف المستعدات والاستعدادات
بذلك فمادة جميع الكائنات العناصر بل مادتها الاولى هي الهيولى وهي واحدة

فتخصصها



فتخصصها بصورة الحنطه او الشعير تخصص بلا مخصص فالمستعد بها هو العناصر
لكن اذا كان ما به استعدادها تارة اخرى صورة الشعير السابقه استعدت
لصورة الشعير اللاحقه وهكذا اذا نقل الكلام الى السوابق والتسلسل تعاقبي
جائز بل واجب عندهم لئلا يلزم انقطاع الفيض لولاه وهكذا في الصور المرتبه
الطولية لمادة واحدة كالمني اذ بانضمام كل ما به استعداد كالعلقة او المضغه
يختلف استعداد المستعد      خاص وعامي اي احدهما خاص بالمعده
والامعاء والاخر عام لكل الاعضاء      فقد يكون العضو ضعيفا اه فالانفكاك
تحقق بين الضعيفة والقوية من احدى القوتين والضعيفة او القوية
من الاخرى لا بين اصلهما      غير التي يجذب من جوف المعده اي من العروق
التي في جوفها المجذوبة منها الدم لتغذية المعده والا فالكيلوس لا يصلح للتغذيه
والدليل عليه قوله ما يجذب اليها من الكبد والثلثة المشار اليها بقوله
وكذا التي عسكراه لغذاء البدن كله والثلثة المشار اليها بقوله والتي
تمسك في جوهر المعده اه للدم المنجذب اليها وهو غذاء المعده نفسها
وفي بعض النسخ غير التي تمسك في جوهر المعده وهو الاصح      والتحقيق
ان هذه القوى اه يعني ان ذلك البعض اطلق المتضاعف والحق ان يقال
اربع محصلة للغذاء واربع معدة بل مشبهة      والطحال والانثيين
والمراره وجود الاربع المحصلة فيها واضح واما الاربع المعدة حتى الهضم و
الدفع لكل البدن فلان الهضم استعداد كيفيات ما فيها من المؤتين وغيرها
والدفع صب شيء من الطحال من السودا على فم المعده ليتنبه بالجوع بل بغلظته

وقبضه لجوهره السوداء وكونه ذكى الحس وصب شئ من الصفراء من المرارة على المعا
ليتنبه بدفع البراز للذع المرة الصفراء والدفع فى الانثيين ظاهر
ولا ينتقض اه بان يقال ان غذائه بسيط وهو الماء لان الماء ما لم يختلط بالارض
لم يصر غذاء الشجر لم يكن المغتذى جسما واحدا لان الموصل يوصل فى كل وقت
كل مجموع منه غير الاخر اذ الكل يرتفع بارتفاع بعض الاجزاء بخلاف ما اذا كان
بروزات مراتب صوريه لنفس واحده شخصيته هى اصل محفوظ للمراتب
وبالجملة هذا اعمال القاعدة المشار اليها من ان كل جوهر طبيعى او نفسانى
امر واحد فلا تدع فطانتك مما يعد لا ان يفيض اه وهذا كما ان
فساد صورة الهواء المطيف بالطاس المكبوب على الجمد بعد المادة الهوائية
لان يفيض عليها الصورة المائية من المبدء الفياض فههنا ايضا
مجاورة الاجسام الرطبة معدة لافاضة الصورة الغذائية التى هى غذاء بالفعل
على المادة البدنية على نعت الاتصال وتجدد الامثال من عالم النفس نظير
ذلك ما مر من المصنف من ان النورية التى فى البدن من اشراقات النفس و
من مراتبها وان الذى كانت النفس حافظة اياه ليس الباقى من جسد
الحيوان بعد الموت بل قدر اخر ومزاج اخر والنفس ليست من الاسباب
القريبة الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين وكذا ما مر فى السفر الاول
وذكر فى الشواهد ايضا ان الطبيعة التى يقع بها الاحياء غير الطبيعة المسخرة
للنفس المجبولة على طاعتها وهى معها تدور حيث ما دارت وكذا القوى
وان كانت هذه المادة البدنية وهذه الطبيعة والقوى ايضا ماخوذة

لا بشرط



لا بشرط من مراتب النفس متصلة بها اتصالا معنويا وقد مر اعجب من ذلك
وليس بعجب فى الالهيات ان الهواء الذى قام به الكلام بل اللوح بما هما محلان
لصنع المتكلم وما خوذان لا بشرط من صقعه وقيام الكلام بهما بهذا
النظر قيام عنه وليسا كماثبين فالحق ان النفس لما كانت هيكل التوحيد
معلمة بالاسماء الحسنى جميعا متصفة بصفات الطبايع كما انها متخلقة
باخلاق الروحانيين بالقوة او بالفعل كان فيها شئ من الطبايع والاجسام
بالذات ايضا فكما ان فيها جسما وطبعا وغذاء بالعرض وبنحو الاعداد
كذلك هى فيها بالذات وبنحو الايجاد فكانها الكوز الندى يترشح من باطنه
النداوة وكيف لا وكل عال واجد لكمالات السافل بنحو اعلى مترشح نفسه
وكمالاته منه بل الاثار النازلة منه فى المراتب النازلة انما هى بلا تجاف
عن المقام العالى بل بالظهور والتشأن فكما ان من النفوس ما هى
مستكفية بذاتها وباطن ذاتها فى العلوم والكمالات بلا اعداد سماع
ورؤية كذلك البواقى فى استكمالاتها بعد الاعداد فانها بذاتها وباطن
ذاتها بلا مداخلة غرايب واجنبيات من عالم المادة فكما ان اغذيتها
المعنوية فى مقام الحس والعقل بالصور المعلومة بالذات لا بالمعلومات
بالعرض التى ليست هى منشاتها ومواردها ومظاهرها كذلك اغذيتها
الحسية فى مقام الطبع والجسم وليس هذا من باب التمثيل والقياس
الفقهى بل من باب الدخول تحت الكلى الواحد وانها امر واحد بالفعل
كما اشار اليه س وبالجملة ليس المراد من الغذا فى قوله الغذاء من عالم النفس

الغذاء بالقوه ولو بالقوة القريبة بل الغذاء بالفعل ثم المراد من الغذاء
بالفعل صورته لا مادته وانما اطلق القول لاتحاد المادة بالصوره عنده واستهلاكها
لابهامها فيها والمراد بعالم النفس جنبتها السافلة الصوريه وهذا ليس فيه
كثير استبعاد اذ كما ان اصل صور الاعضاء من عالم النفس كما مر ان المصوره
مرتبة نازلة من النفس كذلك تداركها وتلافى ما تحلل منها من عالم
النفس فان النفس مظهر اسماء الله تعالى التنزيهية والتشبيهية جميعا
وكما لطفت ذاته صورت نفسه فانها جامعة لعالمي المعنى والصوره
وبوجه كهواء صحو يغم بالصرد يغيم بلا ارتفاع بخار ولكن ان كان بل ا
تجاف عن مقامه العالي اللطيف وليعذرني اخواني في تطويل المقام
فانه مثار الشك بل من مزال الاقدام ومن دقايق ما يقع به
الاستبصار آه يعني ان كما ان مراتب القوة النظرية اربع والاولى عقل بالقوه
والاخيرة عقل بالفعل كذلك مراتب الهضم اربع والاولى غذاء بالقوة و
الاخيرة غذاء بالفعل ويمكن ان يكون المراد انه كما ان مراتب التجريد في العلم
اربع حيث ان في العلم الاحساسي تجردا عن المادة ولكن يشترط حضور المادة
وفي التخيل لا يشترط هذا وان اختص بالشكل والمقدار وغيرهما وفي التوهم
تجردا بلغ ولكن يختص بالاضافة الى المتقدرات وفي التعقل كمال
التجرد والترفع عن عالم المادة كذلك مراتب التصفية والهضوم في التغذيه
اربع وح قوله في التعقل بدل العلم امره سهل لان كل الصور عند العقل
عنده شئ اسهل كما مر وسياتي ثم لا يخفى منافاة ذكر مراتب الهضم في هذا





الفصل عليحده لما ذكر في العنوان لكن الامر هين والخراجات بالخاء المعجمه
والجيم اورام كبيرة الحجم حارة والدبيلة اعم من الخراج لشمولها الباردة
عند ما يرد على المعده يشعر بان اخر هذا الهضم عند الورود على المعده وفيها
هضم اخر والمش ان فيهما هضما واحدا ويمكن ان يقال ان الهضم التام انما هو في
المعدة وفيها يتم الهضم الاول ويكمل والهضم الذي يتم عند ما يرد على المعده
ناقص فمعنى قوله تمام هذا الهضم كماله واشتداده ومعنى كون مراتب الهضم
اربع انها في الحيوانات الكاملة بالنظر الى ظهور التغيرات في الغاية
اربع وان كان الغذاء من حين المضغ الى ان يصير جزء من العضو يعرض له
في كل آن تغير واستحالة فهي غير محصورة في عدد بما ساريقا ليس الامر
كما ذكره بل الماساريقا هي العروق التي بعدما انهضم الغذا في المعده انهضاما
تاما يجذب لطيفه من المعده فتندفع في مسالك هذه العروق الى
العرق المسمى باب الكبد وينفذ في الكبد وظني ان هذه العبارة كانت عند
قوله الى الطبقة اخرى هي الكبد فوقعت ههنا من تصرف الناسخين ولا
فهو شئ اجل من ان يشتبه عليه امر الماساريقا وتوزع ما يقع منه
عطف على قوله فوقع قسط اي قسط من دم الكبد يسلك الى القلب و
يتوزع باقي دم الكبد على الاورده وتسلك فيها ايضا سبيل الطاعة و
يشتغل بالتصفية والرياضة مرة اخرى قريبا من ست ساعات فتنهضم
الهضم العروقي كما قال بعض المحققين من الاطباء ان الغذا تلبث في المعده
ست ساعات حتى يتم الهضم المعدي وفي الكبد ايضا ست ساعات



اما التغذي فبالذات واما النمو فبواسطة التغذي ولكون فعل الغاذية يتم
بهذه الامور الثلثة قيل ان وحدة الغاذية اعتبارية فانها مجموع القوى
الثلث من المحصلة والملصقة والمغيرة الثانية والتحقيق انها واحدة وهي
شئونها واطوارها كما ان امير القوى طرا وهو النور الاسفهبد واحد وللكل
شئونه وفنونه واطواره وانواره در خانه بكدخداى ماند همه چيز
الغايات الطبيعية قيد بها لاخراج الغايات الارادية فان اختلافها لا
يوجب اختلاف الغاية المريد وقوله وليس ان زيادة آه دليل اخر غير اختلاف
وهو تخالف الفعلين وانفكاك القوتين وبمثل ذلك اثبت سابقا تعدد
القوى وايضا فعل الغاذية الحركة الكيفية وفعل النامية الحركة الكمية
النار تغذو لان النار تحيل الهوا وللمعارض ان يقول الغاذية هواء
لانها تغذو والهواء تغذو لان الهواء يفسد النار ويحيلها الى نفسه ولا
لوصلت الى كرة الاثير بل تراب لذلك فنقول الوجه الثاني اي لما
كان التعويل على كون البدن مركبا من الاسطقسات بعينه هذا الوجه
الثاني فلنتكلم عليه فاذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف
الغاذيه لزم الدور لا يخفى ان الكلام في انتقاص الرطوبة الواردة وما هو سبب
ضعف الغاذيه نقصان الرطوبة الغريزية التي هي قابلة الحرارة الغريزية فلا
دور فان قيل انتقاص الواردة سبب لانتقاص الغريزية وانتقاصها سبب ضعف
الغاذيه وسبب السبب سبب قلنا ليس كذلك بل ينقص الغريزية بسبب فاعلها
فان علة زوال الشئ او نقصه عدم علة وجوده او كماله او ينقص بسبب اخر





كاشتداد الحرارة مثلا على ان كل شيئين لاحدهما تعلق بالاخر ولا سيما تعلق الحلول
فزوال احدهما او ضعفه منشأ زوال الاخر او ضعفه ولكن من جهتين
لئلا يدور كما ان زوال المادة منشأ زوال تشخص الصورة وزوال الصورة
منشأ زوال وجود المادة وفي الضعف فضعف فاعلية الصورة الحافظة لتركيب
المادة المحفوظة كما فيما نحن فيه ضعف الصورة منشأ ضعف انحفاظ المادة
وضعف انحفاظ المادة منشأ ضعف فاعلية الصورة ولكن درجة اخرى
من الضعف غير الاول وهي منشأ ضعف اخر في انحفاظ المادة وهكذا حتى
يؤدي الى الزوال والانحلال فكلام لا اصل له آه فيه ان طول المدة
في ايراد الغاذية الغذا لا يجدي نفعا لان القوة الطبيعية فعلها على
وتيرة واحدة والاسباب الاتفاقية لانضمام لها فنختار ان التحلل صار اقوى
بانضمام سوء التدبير في الغذا والهواء وغيرهما من الاسباب المستترة الضرورية
فان الانسان وان كان مدبرا حكيما طبيبا مراقبا احسن التدبير باذلا
جهده فيه مستفرغا وسعه لا يحيط علما بالاسباب القدريه ولا
يمكنه دفع سهام الحوادث عن نفسه فان قلت سوء التدبير كان ايضا
في سن الشباب وايضا الغاذيه يتدارك بايراد البدل الوارد الانثلام
من المحللات وسوء التدبيرات قلنا هذه الاسباب القدريه كما توهن
البنية والقابل كذلك يوهن القوة والفاعل فتدارك الغاذية للانثلامات
البنية لا يكافيها بل لا يزال في التنقص لاجل ورود سوء التدبير و
غيره على نفسها ايضا فمثل الغاذيه كمثل من يقيم فسطاطا في ريح عاصفة

حتى يتم الهضم الكبدي وقس عليهما الهضم العروقي والعضوي حتى يتم الكل في اربع
وعشرين ساعة هي عدد ساعات الليل والنهار الا انه ش اختصر قوله فيقول
فتنهضم مرة اخرى أه الفاء فيه بمعنى ثم اي بعد ما نفذ في العروق وانهضم فيها
هضما عروقيا انهضم مرة اخرى هضما عضويا وحشر الى الاعضاء كما حشر ذلك
القسط الصالح السالك من الكبد الى القلب اليه حيث صار بعض من ذلك
الدم غذاء للقلب وبعض منه معتكفا في تجويفه الايمن بمنزلة الزيت في
المسرجة وبعض قليل منه في تجويفه الايسر يصير روحا بخاريا متوزعا على
الشرايين وهو بمنزلة السراج والحس والحركة ضوؤه ولما كانت العوالم منطابقة
والجنة والنار التكوينيتين والتشريعيتين متوافقتين وافق الحشر
التكويني الحشر التشريعي فان حشر القسط الصالح الى القلب الذي هو سيد
الاعضاء يشبه حشر النوع الاخير الى الله لانه عبد الله ومظهر اسم الجلالة
وحشر البواقي الى الاعضاء الاخرى يشبه حشر الانواع الاخرى الى ارباب
الانواع والاسماء الاخرى لانها عبد السميع وعبد البصير مثلا
في تحديد القوة الغاذية والنامية هذا ثالث المواضع لتحديدها اما التحديد
الاول فمن الشيخ الرئيس واما الثاني ففي ذيل التقسيم تطفلا واما الثالث
فهو هنا بالاصالة وانما قال الحد بحسب الحقيقة اشعارا بان الحد الذي سبق
حد بحسب الاسم لانه قبل اثبات وجودهما كما قال الشيخ في الشفاء ان الحدود
التي قبل اثبات الوجود للمحدودات حدود اسمية وهي بعينها بعده تنقلب
حدودا حقيقية وقد يكون للموجودات فان وجود العلة حد تام





لوجود المعلول ووجود المعلول حد ناقص لوجود العلة اذ لوجوده حكاية ضعيفة
عن وجودها او لوجودها حكاية قوية عن وجوده فان نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب
ومعطي الشيء ليس فاقدا له وشيئية الشيء بتمامه وما هو ولم هو في كثير من الاشياء
واحد وليس مراده ش ان ليس للقوى النباتية مهيات حتى يقال كون
النفس الناطقة بلا مهية معركة للآراء فكيف القوى النباتية بل المراد
ان التعريف بالفاعل والغاية انما هو لوجوداتها لان الوجود هو المجعول و
الفاعل والغاية لم يا لذات وكذا التعريف بالفعل لان الفاعل هو الوجود قوله
عن الزيادات الصناعية ان قيل يتصور الزيادة على طول الشمعة مثلا بدون
نقص من غيره بان ينضم اليه قدر من الشمعة فلناخ لم يكن زيادة في المقدار
بل في النا المقدار مقدار الزائد والمزيد عليه والنمو حركة ازديادية في المقدار فينبغي
ان يكون الشمعة واحدة ويتفاوت مقدارها بالتمدد ان قلت ينتقض
هذا بمص هواء القارورة فانه الزيادة الصناعية في جميع الاقطار حيث ان
الهواء الذي في قاعدتها يشغل جميع القارورة قلت هذا زيادة طبيعية لان هذا
التخلخل من الطبيعة بخلاف الشمعة ثم ليس المراد الاخراج بالزائدة حتى يقال
لم يتعارف الاخراج بما هو بمنزلة الجنس بل المراد اخراجها بالاقطار ولو اخرجها
بقيد الجسم الطبيعي لكان موجها ايضا زيادة في الاجزاء الاصلية هي ما
يتولد عن المني كالعظم والعصب والرباط والغشاء وغير ذلك والاجزاء الغير
الاصلية ما يتولد من الدم كاللحم والشحم والسمين فهذه وقاية للاولى كما ان
الاولى وقاية للروح البخاري وهو الاصل في البدن يتمان بامور ثلثة

تانيه من كل مكان فكلما يحرف الريح ذلك الفسطاط ويشرف على الانهدام يصلحه
ايضا باقامة اعمدته واحكام اوتاده فتلك الريح كما تزلزل اركان الفسطاط
كذلك توهن اطراف ذلك المقيم المصلح حتى يستاصله ويهدم بنيانه
هذا الوجه ايضا اقناعي أه اقول نظره ش الى الوجه الذى اقتضاه بحسب الاسباب
الالهية واين هو من هذا ولكنه ايضا جيد بحسب الاسباب الطبيعية لاغبار
عليه واما قوله لا شك ان مزاج المنى اقوى واشرف أه فجوابه ان كون الرطوبة نضيجة
مستحكمة شئ وكون مزاج المنى اشرف شئ اخر فان هذه الرطوبة بمعنى البلة
جوهر والمزاج عرض فالمراد الرطوبة التى بها اتصال الاعضاء الاصلية ولا سيما القلب
وان كانت هى الرطوبة المنوية فيها لكن الكلام فى رطوبة تلك الاعضاء وهى
احدى الرطوبات الاربع التى يسمى عند الاطباء رطوبات ثوانى ولا خفاء فى كونها
اصلها غريزية وان العارضية والغريبة ليستا مثلها ومنع هذا مكابرة
غير مسموعة ثم ان قوله اذ لو كان اعدل أه منقوض بانه لا شك ان مزاج الشاب
واليافع اشرف واعدل من مزاج الكهل والشيخ مع ان الكمالات النفسانية
فى الاخيرين اوفر ولا سيما النطق الباطنى والكمالات لا يفيض على المنى ابتداء
اذ ليس فيه اوعية الارواح الثلثة من القلب والدماغ والكبد بل القوى والكمالات
تفيض على الارواح على انه لو لا مزاج المنى والاعضاء الاصلية والرئيسة لم تفض
الكمالات راسا الثانى ان مادة المنى غير موجودة أه هذا فى غاية الضعف
لان الرطوبة المنوية وهى الرطوبة الثابتة التى بها اتصال الاعضاء لا تنفد
الا بالموت حتى فى الدق المفتت وهل يمكن ان يقال فى الجلد الرطب بالاصالة

المنقوع



المنقوع فى الماء انه ليس فيه رطوبتان الثالث انا لا نسلم ان مبنى أه اقول
من الذى حصره فيه والكلام فى كون الرطوبة الاصلية اقوى واحكم من العارضة
وليس الكلام فى المزاج فاين هذا من ذلك اشارة الى ثالث الوجوه اى اشارة
خفية اصل الاشارة من جهة ان اختلاط الرطوبة الغريبة بالرطوبة الغذائية
يوهن كيفيتها ويجعلها ابعد مناسبة وانما قلنا خفية لان مفاد الوجه
الثالث ان الكيموس وان كان اجوده واحمده لا يخلف بدلا عما يتحلل من
الاعضاء الاصلية لبعد المناسبة فى الكيفية لا باعتبار الاختلاط بالرطوبة
الغريبة اما مبدعة او كائنة لم يذكر المخترع مع انه بصدد استيفاء
الاحتمالات العقلية اذ المراد بالمبدع هنا معناه الاعم فالكائن هو المسبوق
بالمادة والمدة جميعا ومقابله هو المبدع من باب رفع المركب وكذا التام
والناقص ليس المراد بهما معناهما المشهور اى ما ليس له حالة منتظرة ومقابله
بدليل انه قال واما الموجودات الناقصة أه اذ من الناقصات النفوس
المستكفية وغيرها وهى لم تخلق لان يكون منها موجود اخر بان تكون مادة
له اذ المواد خلقت لان يتكون منها النفوس وليست النفوس الفلكية
مفروضة الدوام بل محققة الدوام انما المراد بالتام والناقص كما اشار اليه
ما يوجد لان يكون مادة ووسيلة لموجود اخر ومقابله والافهو ش
ذكر فى كتبه ان الموجود مطلقا اما تام واما ناقص والتام اما فوق التمام
او غيره والناقص اما مستكف واما غير مستكف بعض من سبق كانه
الغزالى والنزاع لفظى فان مراد الحكما بالقوى الملائكة المدبرون امر الا الصانعون

صفا من الملائكة المقربين والمهيمين لانهم ارفع شانا من تدبير المواد ولكن هذا
اذا اريد بالقوى المبادى المفارقه والمفارقة الدهرية لا الزمانية وبعبارة
اخرى المتعاليات بعون الله تعم اذ الزمانيات المتعلقات بالمواد مدبر فيها
ومحال التصرفات فاعلم ذلك بالتوليد يعنى انها من الافعال التوليدية
لله تعم فان كل فعل يتولد من فعل اخر عندهم والحق ان الكل بحول الله وقوته
لا استقلال لغيره لكن المعتزلة لقولهم بعدم احتياج المعم فى البقاء الى العلة
يقولون لو فرض عدم الواجب تعم عن ذلك لما ضر عدمه بذرة فهو تعالى عن تاثيرها
غنية فى ذواتها وافعالها والحكيم يقول انها وسايط جوده بنحو الاعداد لا على
سبيل التوليد والايجاد والاشعرى يسقط الوسايط راسا ويبطل السببية و
المسببية مطلقا واصل الاشكال يعنى ان اشكال كون المصوره عديم
الشعور مع كونها فاعلة للافعال المحكمة المتقنة لا صعوبة له عندنا اذ ليس
الاحكام والاتقان دليل العلم كما يشاهد فى فعل الطبايع على انا اثبتنا
العلم الحضورى للقوى كما مر فاصل الاشكال اه كون المنى حيوانا الا يلزم
ذلك بل هو مادة الحيوان تحتاج الى الصوره الا ان يقال المح كونه تام الاعضاء
وهو يلزم حيث ان فيه من كل عضو شيئا لا الحيوانية بالقوة اللازمة على كلا
القولين ثم ان اسم الاشاره عايد الى عود المحذور ان قلت المحذور المترتب على
كون الحيوان كرة واللازم هنا الدور والتسلسل وايضا عود المحذور مبنى على تشابه
الاجزاء وكون المنى حيوانا تام الاعضاء مبنى على تخالفها ففى المحذورين تهافت
قلت الجواب اما عن الاول فبان تخالف الاجزاء لما كان مستلزما للتعدد والتسلسل كان





ما لا يتحقق التشابه فعاد المحذور بالاخره واما عن الثانى فبان المنظور ان المحال
الاخر لازم لهذا القول بلا واسطة شئ اخر والتشابه يناقضه ولكنه لازم بسبب
الدور والتسلسل من حيث لا يشعر القائل فلا تهافت وهو يستلزم اما
الدور اه هذا وان كان كشبهة البيضة والدجاجة فى النظم ويرد عليه ايضا انه
لم قلت لا بد من الاختلاف فى الفاعل ولم لا يكتفى بالاختلاف فى القابل
كما هو طريقة الشيخ فى كثير من المواضع وطريقة القوم حيث قالوا اختلاف جود
الافراد بالمواد واختلاف المواد بالصور السابقه بمعنى انها ما به الاستعداد
وهكذا والتسلسل تعاقبى يجوز عندهم الا انه فى الحقيقة قوى متين لا غبار عليه
لان الاختلاف فى صور الاعضاء لما كان نوعيا لا يجوز استناده الى القابل
وجهاته وان كان الاختلاف الشخصى فى افراد ماهية واحدة مستندا
الى استعدادات المادة فلا يكفى ذلك فى الاختلاف النوعى بل لا بد من
الاختلاف فى الفاعل او الجهات للفاعل كما ذكروا فى استناد الكاينات
الى العقل الفعال على ما ذكر المص س فى المبدء والمعاد وعلى طريقة الاشراقيين
اختلاف الانواع بسبب الجهات الفاعلية وهى ارباب الانواع التى
هى جهات فاعلية رب الارباب فان موجودات العالم الادنى عندهم
ظلال الموجودات فى العالم الاعلى واختلاف ماهيات تلك الارباب
ذاتى فلا جعل تركيبى بل ولا جعل بسيط الا بالعرض كما ان عند العرفاء
اختلاف الماهيات باعتبار اختلاف الارباب التى هى الاسماء الحسنى
له تعم وهى لا مجعولة بلا مجعولية المسمى وح فلما كانت تلك الصور عللا

فاعلية يلزم جمعها في الوجود فلا جوهر يدور ويتسلسل اجتماعيا لا تعاقبيا
وفي قوله واعلم اه اشارة الى ذلك    عموم اللذة لجميع البدن اي اللذة
المستية وسبب هذه اللذة ان في المني ارواحا كثيرة وحرارة وافرة فيدغدغ
محاله ويحصل فيها احتكاك بحدة الحادة فاذا خرج حصل دغدغة وخفة
وراحة ورفع لالم الاحتكاك    وكون المني مختلف الاجزاء الى قوله تلك
الاجزاء ليس في بعض النسخ وهو لاصح    ان المشاكلة قد تقع في الظفر و
ايضا قد تقع في الشعر والجواب انه اذا خرج من منبت الظفر شيء وفيه مرض
الوضع مثلا سرى الى الظفر واذا خرج من منابت الشعر شيء وكانت حارة
اسود الشعر لكثرة دخانها الصابغ لمادة الشعر فالمشاكلة تتفق في المنابت
بالذات وفي الظفر والشعر بالعرض    من حيث هي اي من حيث هي مركبة
اي ليس يرسل الهيئة التركيبية ويتحقق المشاكلة فيها ايما اذا لم تتحقق
في الاحاد مثل ان الوالد اشم الانف والولد افطس الانف الا ان انف
كليهما محاذاة بالفم ومثل ان الحاجب والعين منهما لا تتشاكلان لكن وقعت
المشاكلة في تقاربهما ثمين والجواب انه لما خرج الرطوبة من جميع الاعضاء
وكانت متجاورة لا جرم تحققت المشاكلة في هيئة التركيب وان لم تتحقق
في الاحاد كان لمانع    لكان حيوانا غير منع كاملا الا ان يراد ان غير الاعضاء
المتخالفة كالجنين الميت    منيان هما انسانان تم ولعل احدهما شرط
التكون من الاخر ومنه خروج الجواب عن السادس    وذلك بسبب استحالة
المزاج وظني ان سبب ذكورة الولد وانوثته قاهرية احدى المنيين ومقهورية

الاخر



الاخر فان قهر مني الرجل مني المرءة وغلب عليه وكيفه بكيفيته انصف مني
المرءة بصفة مني الرجل وصار مذكرا وان عكس عكس الامر    عن غير جنسه
كالبغل وفي بعض النسخ يتولد عن جنسه اي لا من نوعه    قد يستفيد الحيوان
اه سبب التوامين انزالان في مواقعة واحدة متقاربان على ما اظن
على ما يقوله اصحاب الخليط القائلون بان كل شيء في كل شيء كان مرادهم
ما قال الشاعر كل شيء فيه معنى كل شيء فتفطن واصرف الذهن الى كثرة
لا تتناهى عددا قد طوتها وحدة الواحد طي فان ذلك المعنى هو حقيقة
الوجود التي لا تفاوت فيها الا بان ظهورها في كل فرد بحسبه الا ترى ان كل
من نوع حامل له بتمامه الذي لا بعض له مع ان حقيقة الوجود لا كلي ولا نوع
ولا غيره من الكليات ولا افراد لها ولا كم متصل ولا منفصل لها حتى
يكون قدر منها في شيء وقدر اخر منها في شيء اخر او عدد قليل منها
في شيء وعدد كثير منها في اخر ولا كيف لها حتى يكون في شيء متكيفة بكيفية
وفي شيء اخر متكيفة بكيفية اخرى وهكذا في ساير السلوب والتنزيهات
فهي حقيقة نورية فاردة بسيطة لا جزء لها عقلا فضلا عن جزء خارجي
ولا ثاني لها وهي كرابط للاشياء بها تمسك عن الانفصام نرسد كار
عالم بنظام گوهر پای تو در میان باشد    وهو ان المني ليس
في ذاته جوهرا اه اي ليس له تمامية في الصورة النوعية المنوية فضلا عن
التمامية في الاجزاء العصبية والرباطية والعظمية وغيرها كما قال الله تعالى
وخلق الانسان ضعيفا ثم ان هذا مبني على ما هو ظاهر قولهم من ان

اختلاف الاعضا نوعا باختلاف اجزاء المنى نوعا بلا حاجة الى القوة المصورة
والى القوة المولدة سيما المفصلة منها كما يدل عليه قول المحشى ان قابل
القوة المصورة بحسب استعداد المادة اه وقولهم فى الوجه الرابع من السند لا لا
وان لم يكن مترتبة فالذى رتبها واما ان حمل كلامهم على ان اختلاف الاجزاء
من قبيل اختلاف المواد مع الحاجة الى القوى الفاعلة فلا يرد قوله كل واحد منها
قريبا الاستعداد اه قرب الاستعداد بالاختلاف النوعى لا يستلزم الاختلاف
النوعى فان قوة الشئ ليست بذلك الشئ كما انه لا يوجد الشئ بالاولويه
وما لم ينسد جميع انحاء عدم الشئ وان انسد كثير منها فهو معدوم بعد
وهذه المسماة عند القوم بالاغذية والادوية هى اسباب معدة اه
اقول لو سلم الامام ذلك فالاعداد يكفيه لانكم تسلمون انه لا بد من
مجاورة هذه الاغذية للاعضاء المختلفة وان غاية كل عضو مخالفة
بالنوع لغاذية عضو آخر فتختلف لا محة فضل الاغذية بعد الهضم الرابع
وهل ينشئ النفس الصور المحسوسة بالذات المتخالفة اذا لم يكن اعداد
من الصور المحسوسة بالعرض المتخالفة فمن اين يلزم ان يكون فضلة
الشئ مثله بل يلزم ان يناسبه ويباينه وان لم يكن يكافئه ويساويه
اليس نخالة طحين كل حبة تناسبه ودردى كل عصارة يقاربه وكفى
ذلك فى الاختلاف فمن الحافظ عليه تلك الاجزاء على ترتيبها و
وضعها هذا حق فى الترتيب والوضع ان ادعى التشابه فيهما بذلك واما
اذا ادعى مجرد الاختلاف فى الاجزاء فلا لان المختلفات اذا انفصلت عن





مواضعها واجتمعت لا يرتفع اختلافها بل منشا الضعف امر نفسانى اه
اقول لا ينحصر المنشا فى الامور النفسانيه بل الامور الطبيعيه ايضا شئ لا
يجوز الشك فى تاثيرها وهو شئ بهذا وامثاله ما قد سبق فى مطوى
بساط الطبيعيات والطبيات والرطوبة السيالة لا يمكن اه
هذا فى غير الوضع تم والسند وجود مركب القوى كاللبن والخل كالطبايع
وملخ حكمها وهو الاجزاء المادية المنوية فاذكر فى بيان المحاليه من قوله
لشهادة كل فطرة اه على سبيل الاختصار والا فقد مضى ما هو الاصل والعمدة
فى الاشكال كما اعترفتم به وللاضلال دون الملائكة جوهر شيطانى
اسمه عزازيل ان قيل فلم كان اركان العرش اربعة كما ورد فى الاخبار قلت
اما اولا فلان عزازيل فعله فى هذا العالم خاصة بخلاف افعال الملائكة
الاربعة فانها موجودة فى العوالم الباطنة فى كل بحسبه الى الحضرة الاحدية
ونور الانوار واما ثانيا فلان الشر مجعول بالعرض لا بالذات واما مظاهره
ورقايقه الظاهرة فى بعض الاحيان للانبياء والاولياء فهى اقوى واظهر
من نفسه اذ فى جانب النور والعقل والرحمة ونظايرها الظاهر
اقوى من المظهر وفى جانب الظلمة والجهل والغضب وامثالها المظهر
اقوى من الظاهر فتلطف وعلى ما ذكرنا من ان المصوره مرتبة
من مراتب النفس ولكن النفس لها الات ولوازم وقوى
اى لكن لها وحدة جمعية والمراد بالالات الارواح البخاريه والاعضا
وباللوازم الهيئات النوريه التى فى النفس بحواعلى فى مقام الكثرة

في الوحدة وبالقوى شؤونها التي لها في مقام الوحدة في الكثرة وهي ظلال لتلك الهيئات
النورية بالقوة مختلفة اي كمالات المستعد لها بالفعل مختلف كذلك تلك
الاستعدادات مختلفة بالقوة فاختلاف كل منهما من سنخه ولا يجوز ان يقال
كما سيشير اليه المص س ان الاستعداد البعيد بالفعل نعبره بالقوة لان الكلام
مطلق وهي كيفية المزاج اي ما به الاستعداد كيفية المزاج الا ان يبني
على مذهب من يرى ان المسمى بالامكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية
المزاجية كما مر في السفر الاول ان الباري تعم كل الاشياء بلا تكثر
فان المراد انه مصداق واحد احد يترتب عليه من الخيرات والكمالات ما يترتب
على كل المصاديق المتفرقة والوجودات المتشتتة وايضا الانسان الكامل الذي
فيه شيء كالملك وشيء كالفلك وشيء كالحيوان وشيء كالنبات وشيء كالطبايع
والجمادات وغيرها مع انه واحد وهذا هو الكثرة في الوحدة ولا تتوهمن ان
كون البسيط كل الاشياء هو كون الوحدة في الكثرة لان هذا مقام الفعل
وذلك مقام الذات وهذا هو العلم الفعلي وذلك هو العلم العنائي
الذاتي وهذا شيء حصل اليه الكثيرون وذلك شيء وصل اليه الاقلون بل لم
يصل اليه باعتقاد المص س الا ارسطاطاليس وقال س في موضع لم اجد
على وجه الارض من له علم بذلك وان لم يكن كذلك لان كلا المقامين مما وصل
اليهما العرفاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم شهود المفصل في المجمل
وشهود المجمل في المفصل المنبثة الا انها في ساير الاعضاء في هذه
العبارة مسامحة لان المراد بالالات اما الاعضاء المفردة كالشرايين والعصب





والوريد ونحوها فليس انبثاثها حسب انبثاث الروح بل بالعكس اذ يقال
انبثاث المقبول على حسب انبثاث القابل لا بالعكس الا ان يجعل حسب
بمعنى طبق مع ان القوى المدركة سوى اللمس غير منبثة الا انها لانها
في الراس خاصة واما القوى فهو خلاف الظ اذ اكثر استعمال الالة
في الروح البخاري والاعضاء واما ان ذا الالة ما هو فامره سهل وهو
الاصل المحفوظ في القوى والسنخ الباقي فيها والات الحركة مثل محركة عضلة
كل عضو وحلدت بخمسماة عضل ثم في قوله المنبعث من القلب في الاوردة
والشرايين ايضا تسامح لان الروح الذي هو الة القوى المدركة والمحركة
هو الروح النفساني الدماغي وهو في الاعصاب لا في الاوردة والشرايين
وانما فيهما الروح الحيواني القلبي والطبيعي الكبدي والارواح ثلثة كما
صرحوا به لكن لما كان الروح النفساني اصله الروح الحيواني ويصعد من القلب
الى الدماغ سامح فيه وللنفس في ذاتها الفقرة السابقة في مقام
الوحدة في الكثرة للنفس وهذه في مقام الكثرة في الوحدة لها فالنفس ايضا
كل القوى بلا تكثر ولذلك يصدر عنها هذا الادراكات لا يقال
ما يدرك عند التعطل هو الصور الخيالية من المبصرات والمسموعات
وغيرهما فقد صارت قوية لان في ذات النفس بصرا وسمعا وغيرهما
لانا نقول لا نعني بالبصر الا ما حضر عنده الضوء واللون وغيرهما من
المرئيات بهذه الشدة التي في هذا البصر ولا بالسمع الا ما حضر عنده الصوت
كما في هذا السمع وكذا في الباقي فان شئت سم ذلك خيالا فان الخيال

كان فی ذاته تلك القوی وهو مرتبة من النفس کالوسمی احد هذه الحواس خیالا
والمحسوسات متخیلات لم یکن مشاحة فی الاسم والخیال الذی هو مقابل
الحس ما حضر عنده اشباح المحسوسات وضعیفها کالتخیل الذی عند عدم
تعطل الحواس        وبالاستعداد استعدادا بعیدا اقول اذا کان کل القوی
من مراتب النفس کان الاستعداد للصور الجمادیة التی فی طریق النفس السیالة
جوهرا استعدادا قریبا للنفس کما یرشد الیه قوله لکن من شان تلك
الصورة ان یتقوی اه        اشتمال البحر اه بل کاشتمال العقل البسیط الاجمالی
علی العقول التفصیلیة        یتحد بالمعقول وذلك الاتحاد هنا انطوی
وجود الکل فی بسیط الحقیقة        فالحقایق بکلیاتها اه وهی ارباب الانواع
وهی لکونها موجودات تامة لا حالة منتظرة لها ولا نقل ولا تحویل فیها
لا تتجافی عن مقامها ولکن بحکم الاحاطة التی لها بالمراتب التی دونها کون
تلك المراتب والرقایق نازلة متسفلة نزول الحقایق وتسفلها او هذا
معنی تنزل الملك المقرب فکلمة رقایقها بوجه مفتحة کما انه قال الحقایق
لا تنقل وفی عین عدم نقلها تنزل بحکم الاتصال والاحاطة ولکن
للتنزیه ولشیمة التادب اسند التنزل الی الرقایق والا فلا تنزل بعد
الرقایق الجزئیة الطبیعیة ویمکن علی بعد ان یحمل الرقایق هنا علی الرقایق
المثالیة وح فالتنزل واضح        والرقیقة هی الحقیقة ولکن بنحو الضعف
کما ان الحقیقة هی الرقیقة بنحو الشدة        فلکل نفس منفوسة الصفة
للتعمیم کما فی قوله تعالی ولا طائر یطیر بجناحیه        وکذا اسرافیل وکما ان نفخ

الارواح



الارواح فی المواد بفعله وفعل دقایقه کذلك الباس الصور بالمواد فخلع صورة
الکیلوس مثلا عن المادة بفعل رقیقة عزرائیل ولبسها صورة الکیموس
بفعل رقیقة اسرافیل        بعضها حسی ای بالذات وبعضها جسمانی
ای حسی بالعرض والاول مجرد فی الجملة دون الثانی ثم انه علی حذو ما سبق
من عد عزرائیل من الارکان ینبغی ان یذکره مع رقایقه ولکن ادرجه
فی قوله وهکذا قیاس جمیع القوی اه        ونفس حیوانیة موضعها
القلب بل قال الطبیعیون موضعها الدماغ لان النفس الحیوانیة
منشعبة الی الحساسة والمحرکة وکلتاهما فی الدماغ والنفس الانسانیة لا
موضع لها کما اشار الیه بقوله سلطانها فی الدماغ نعم القوة الحیوانیة
التی بها قبض القلب والشرایین وبسطها وتدبیر الروح الذی فیهما فی
القلب کما قالوا وسیجیء الکلام فی تلك القوة لکن تاسی س فی ذلك
بحدیث رواه کمیل عن مولینا امیر المؤمنین علیه السلام ان النفس
النامیة النباتیة ابتعاثها من الکبد والحسیة الحیوانیة ابتعاثها
من القلب وهو الحق المحض الذی لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا
من خلفه لان الروح الدماغی الذی هو آلة القوی المدرکة والمحرکة منبعث
من القلب والقوة الحیوانیة التی اثبتوها بها یستعد الاعضاء للحس و
الحرکة فانتظر        بحیث یری فیه جمیع الاشیاء کاجزاء ذاته ان کانت
هذه الرؤیة باعتبار الکثرة فی الوحدة فقد علمت انها بنحو البساطة فهو
الکل بلا تکثر فهی کاجزاء ذاته ولا جزء بالحقیقة وان کانت باعتبار الوحدة

في الكثرة فكذلك ايضا لانها وجودات لاصالة الوجود وما به الامتياز فيه عين
ما به الاشتراك ولان الكل كمرائي للذات البسيطة التي كانت هي الكل بلا كثرة واذا كان العاكس
واحدا بسيطا كانت العكوس الكثيرة باعتبار القوابل واحدة باعتبار الاصل لانه
رباطها وجامع شتاتها فوجدت ترشح ظل الوحدة الحقة الحقيقية لنور النور و
لنعم ما قال چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم انها
جوهر قدسي اما معرفة جوهريتها من ذلك فلان المدركات لا بد ان يكون وجوده
لنفسه والعرض ليس كذلك اذ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه واما
التقدس والتجرد فلانه لو كانت مادية لكان وجوده للمادة فلم يكن مدركة
ايضا وقس عليه عدم قبولها الفساد كما اشار اليه سبحانه هل اتى اي قد اتى
على الانسان اي الانسان في السلسلة الصعودية حين من الدهر اي مقام هو
من مرتبة الهيولوية لم يكن شيئا مذكورا اي شيئا بالفعل وان كان شيئا له
قوة الفعليات والصوريات ولذا كان من حالات وقعت على الانسان
وجعل الحق سبحانه الانسان اصلا محفوظا حيث قرن في هذه الاية بين الانسانية
وعدم الشيئية المذكورة هذا ما يناسب الاستشهاد لهذا المقام ولعل
المراد الكينونة السابقة في العلم الواجبي لعينه الثابتة وهو الانسان اللاهوتي
في بدو السلسلة النزولية وانما لم يكن شيئا مذكورا اذ لا وجود له بالذات وانما
الوجود للحق سبحانه ولعلمه اذ الاعيان الثابتة حيث وجدت بالعرض فيما
لا يزال بوجودات متشتتة متكثرة ما شمت رائحة الوجود فكيف اذ ظهرت
كلها في نشأة العلم بوجود جمعي واحد بسيط لاهوتي اذ لم يكن هناك من

الامكان



الامكان واحكامه اسم ولا رسم فلم يكن شيئا مذكورا بالذكر الوجودي وان كان
مذكورا بالذكر الثبوتي كما اشار اليه مولانا الرضا عليه السلام في معنى المشية انها الذكر
الاول والاولية بالاضافة الى الاكوان الاخر الهيئات في الذوات الثلث
الاخر وتلك الاكوان اذكار اخر ثواني وثوالث وروابع فيتحد بكل
عقل ومعقول ومما ينور هذا المطلب اعني اتحاد العاقل بالمعقول ما ظهر لي
وهو ان الموجود في الخارج والموجود في الذهن توأمان يرتضعان من
ثدي واحد فكما ان معنى الموجود في العين ليس ان العين شيء وفيها الموجود
شيء اخر كالظرف والمظروف بل معناه ان وجوده نفس العينية وانه
مرتبة من مراتب العين فكذلك ليس معنى الموجود في الذهن ان الذهن
اعني النفس الناطقة شيء وذلك الموجود فيها شيء اخر بل المراد انه مرتبة
من مراتب النفس وشان من شؤونها وليس هذا من باب التمثيل بل من
باب دخول امرين تحت كلي واحد بل الموجود الذهني موجود خارجي وذهنيته
بالاضافة ثم انه بناء على ان التركيب بين المادة والصورة اتحادي فامر
اتحاد العاقل والمعقول واضح وقد حققه اسكندر الافرودیسي على ما
نقل عنه في مفاتيح الغيب لكان منفصلا اي ان اتحدنا بكل العقل
الفعال فيعلم كل احد ما يعلمه الاخر وان اتحدنا ببعضه لكان متجزيا
والجواب ان للعقل وجودا في نفسه ووجودا لنا ونحن نتحد مع وجوده
لنا لا مع وجوده في نفسه فيقول بعد ان يستاذن اه اما ان
يكون مفعولا لقوله مفهوما من سياق الكلام او الفعل منزلا منزلة

بحذف
اللازم اى يتعلم و تنقل بن هذا الحديث فى ديباجة الهيات هذا الكتاب
قوله فيقول الى قوله فاذا دخل من الحى القيوم الحى القيوم هذا على د تيرة
مكاتيب العرب بحيث يكتبون فى اولها من زيد بن عمرو الى خالد بن بكر مثلا
ثم المراد بالثانى الحى بحيوة الاولى والقيوم بقيوميته لا شئ بحياله اذ لا
تشريك فى امر الله الواحد القهار فجاء بشئ اه اى اتى النبى ص بكلمة شئ
وكلمة شئ من انكر النكرات لا يقال هو انكر النكرات لانه من انكرها
كما قال الازهرى النحوى انكر النكرات شئ ثم الممكن ثم الجوهر وهكذا الى
الانسان ثم الرجل لانا نقول الشيئية مساوقة للوجود ونحوه فنشئ بعض الاجود
العلماء اذ يوجد مساوقة فى العموم فما اعطى العموم اه والحاصل ان
الانسان الطبيعى والنفسى ليس لشئ منهما ذلك العموم يعنى عموم القدرة لان
غاية فعلها تكوين الاجسام والارواح وانما العموم للانسان العقلى
وكل ما سوى جزء من كل الانسان هذه الاضافة بيانية اى من الكل الذى
هو الانسان والحاصل ان كل ما سوى محاط تحت سعة وجود ذلك الانسان
فان بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية فكان الكل مجاليه وقد ورد
فى الزيارة المعروفة بالجامعة الكبيرة فى الائمة الطاهرين ع انفسكم فى النفوس
وارواحكم فى الارواح واجسادكم فى الاجساد ونظايرها كثيرة وورد ايضا
ان الكل مخلوقة من اخلاق بنى ادم مثل ان البهائم من شهوته والسباع
من غضبه والنمل من حرصه وبعض الحيوانات من حقده وبعضها
من تكبره وبعضها من عجبه وهكذا وقال الشيخ الرئيس فى خطبة بعض

رسائله



رسائله الحمد لله الذى خلق الانسان وخلق من فضالته سائر الاكوان
وذلك لان فيه شيئا كالفلك وشيئا كالملك وشيئا كالحيوان وشيئا
كالنبات واشياء اخر كغيرها فلو كنت ناظرا الى المعنى لا الصورة لم تر
فى خلق الرحمن من تفاوت الا ترى ان احوالك من جوعك وعطشك
وحرصك وشرهك وبسطك وقبضك وغيرها امثال ما فى غيرك
من الحيوان وغيره بل الكليات والعقايد الحقة التى ليست من الامور
المادية بعينها ما فى اعتبارك وامثالك ان قلت لم كانت ما فى
الحيوان مثلا مخلوقة ما فى الانسان ولم لا يكون الامر بالعكس قلت لان
كل شئ اصله ونحو اعلاه ومرتبة اشده عند الانسان ولذلك يصير افضل
من الملائكة الكرام او اضل من الشياطين والانعام ووصف
الكل بالسجود بصيغة المصدر عطف على قوله قوله اى الشئ الذى وصف الحق تع
ما سواه بذلك الشئ قوله وان من شئ الا يسبح بحمده ووصف الكل بالسجود
فى نحو قوله تع ولله يسجد من فى السموات والارض فوصف الكل بالطاعة
والانقياد وما جعل لها شانا اخر وفى بعض النسخ وصف بدون الواو
العاطفة فيكون بصيغة الماضى بيان لقوله وان من شئ الا الخ عبر
عن التسبيح بالسجود لاتحاد روح معناها فان الصورة الالهية
بهذا اه يعنى نخست ابن جنبش ازحس از لخواست وهو تع خلق
ادم على صورته وجعله ذاتا وصفة وفعلا على مثاله فغير نظر الامر
التكوينى والتشريعى لله فان يد الله مع الجماعة تعليل الحجية اجماعهم

فان بالمجموع اه اى بالوحدة الجمعية التى لبسيط الحقيقة الذى هو كل الخيرات
وجدا العالم او بمجموع الاسماء الحسنى وجدا والمعنى ان مجموع الاعيان والموجودات
تالف العالم والتئم فعلى هذا كلمة هو فى قوله والاعيان ليست الا هو باجمعه
الى المجموع او الى العالم وعلى الاولين الى المجموع ويكون المراد بالاتحاد الاتحاد
فى الوجود فان المسمى والاسماء والاعيان التى هى مظاهر الاسماء متحدة وجودا
لا مفهوما فى المرتبة الواحدية ويحتمل ان يكون كلمة هو اسما لا ضميرا و بالجملة
المقصود من قوله والاعيان اه ان المجموع الذى يترتب عليه كذا لا يخرج عن الحق تعالى
بل يده معه ولولاه لا يترتب عليه شئ اصلا انظر فى قوله تعالى ما يكون
من نجوى اه انما كان هو تعالى رابعهم لا ثالثهم مثلا لانه ليس واحدا عددا يا
محدودا باينا عنهم بينونة عزلة واقعا فى عرضهم كما ان كل واحد منهم بالنسبة
الى الاخر كذلك فلا يكون هو تعالى ثالث ثلثة لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة ولانه ليس للشئون شأن الاول تعالى معهم شان ولكن له تعالى شان
ليس للشئون معه شان كان هو رابع الثلثة مثلا وهذا كما ان وجود الثلثة
مثلا رابع الثلثة لا ثالثها لان مهية الثلثة مهية ثلثة والوجود ليس من
سنخ المهية وشيئية الوجود غير شيئية المهية ولو كان وجود الثلثة ثالث الثلثة
كان الوجود جزء المهية وفيه مفاسد ثم ان الاية وان دلت على الوحدة فى
الكثرة والكلام فى الكثرة فى الوحدة لكن لما كانت الاولى مستلزمة للثانية اوردها
الشيخ فى المقام اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية المراد بالقوة الحيوانية
هنا ما هى مصطلح الطبيعيين والاطباء وهى التى تفعل انبساط القلب والشرايين

وانقباضها



وانقباضها للترويح وسياق الكلام فيها بعد فصلين بل مراده اه
حاصله ان مدار الاستدلال على قاعدة امكان الاخس المستعملة فى السلسلة
الصعودية وان القوى النباتية مقدمة على القوى الحيوانية وهى على
القوى النفسانية فيكون محال تكونها ايضا بهذا الترتيب هذا
اذا نظرنا اه فى هذا جمع بين الاقوال بان الكبد مقدم زمانا والدماغ مقدم ذاتا
وشرفا واما القلب فتقدمه بالاضافة لان الاعضاء الحسية يتم معها
الى قوله فلا يبعد تعليل لقوله اعدت للنفس الحسية وقوله وكذلك الغاذية
اى كما ان الاعضاء الحسية يتم بالنفس الحسية كذلك الاعضاء النباتية
يتم بالنفس النباتية التى هى فى الاول غاذية وقوله واعضاء الحيوان اه
يتراءى منه انه لا مناسبة له بما قبله ظاهرا مع انه غير صحيح فى نفسه اذ ما من
عضو فى الحيوان الا وله اغتذاء ولا يفسد فى عالم الكون والفساد فى اسرع
وقت حتى الظفر والشعر مثلا وان لم يكن لهما اللمس وكذلك الارواح
البخارية الثلثة الطبيعية والحيوانية والنفسانية كما سينقل عن
المباحثات كل ذلك مقرر فى علم الطب فاعلم انه تاكيد لقوله لان
الاعضاء الحسية يتم معها اى اعضاء الحيوان لا يتمها الغاذية ولا
يتم بها حتى لا يحتاج الى النفس الحسية والتعبير عن الغاذية بالاغتذاء
غير عزيز ولا سيما فى كلام الشيخ كما يعبرون عن المدرك بالادراك وعن
مبدء الحركة بالتحريك وقوله فلا يبعد اه متفرع على مجموع ما سبق وحاصله
ان هنا غواذى ثلث التى للاب والتى هى مستفادة منها والتى يحدث

بعدها وهي الخاصة ببدن المولود وانما لم يقل مستفادة من الام مع انه اظهر لما ذكر
ان النفس يشبه ان يكون من نطفة الذكر سيما وكثيرا ما يوجد النطفة بعد
فناء الاب والحال ان المعلول محتاج الى العلة في البقاء كما في الحديث خالقا سر الحجر
المرمى الى فوق اذا فني وهو بحاله بعد الى فوق نعلم انه كان معدا وان الفاعل معه
وهو الطبيعة الغير الخالية بنفسها واما فيما نحن فيه فعلوم ان نفس الاب ليست
معدة لهذه الغاذية حتى لا يقدح فناؤه في بقائها ويكون فاعلها المبدء الفياض
والا لكانت هذه الغاذية هي الغاذية الخاصة ببدن المولود لا المستفادة
الكلام فيها وكذلك القوة النامية والمولدة والخوادم الاربع هذا في
النامية والخوادم الاربع غير مسلم الا في الاختلاف عددا بل مرتبة باعتبار
القوابل لان فعل النامية ليس الا التمدد وهو غير مختلف نوعا سواء كان في العصب او
الوريد او الشريان او غيرها وكذا في الجذب والامساك والدفع اللهم الا في الهضم
باعتبار تحصيل الكيلوس والكيموس وغيرهما نعم يتم في الغاذية والمولدة
باعتبار المغيرة الثانية في الاولى والمغيرة الاولى في الثانية وكفايتهما في المصورة
اختلاف الانواع في الآثار القريبة ان قلت هذا الذي ذكرت يكفي
القائل فما الغرض قلت غرضه نفي اختلاف القوى بالكلية بان اختلاف الآثار
وان استدعى اختلاف القوى في النشاة السافلة لا يستدعي اختلافها في
النشاة العالية بنحو الجمع والبساطة موجودة وهي بعينها هي التي في النشاة
السافلة مع اختلاف الآثار ولكن تلك الآثار بالنسبة اليها وهي في النشاة
العالية النفسية بعيدة ولكن غاذية الشخص الواحد اه هذا اشارة

الى ان المبادي



انها
الى ان المبادي والعلل في النشاة السافلة البدنية ايضا لها نحو توحد من حيث
لشخص واحد حقيقتها واحدة حيث ان حقايق القوى كما مر وجودات والوجود
مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك ومادتها بدن واحد وفاعلها وغايتها
واحدة بل قد يكون الوحدة اه كلمة بل للاضراب اي لا يستلزم كلية تعدد
عللها بل ان كانت في مقام سافل تعددت بوجه وان كانت في مقام
شامخ فلا وهذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ ونقل عنه المصنف في
كتاب المبدء والمعاد مستدلا بها على عدم وجود الداخي في عرض هذا العالم و
البرهان عليها قاعدة امكان الاخس المستعملة في السلسلة الصعودية بازاء
قاعدة امكان الاشرف المستعملة في السلسلة النزولية وايضا عدم جواز الطفرة
في الحركة الجوهرية كالاينية واعلم ان الشيخ لم يتعرض لهذه القوة
اعلم ان القوة الحيوانية تطلق باشتراك الاسم كثيرا على المدركة والمحركة في الحيوان
وقد علم انها تسمى قوى حيوانية لاختصاص الحيوان بها وعلى القوة التي يستعد
بها الاعضاء لقبول الحس والحركة وهي المرادة هنا وهذا الاطلاق في عرف
الاطباء اكثر فيقسمون الاعضا الى ثلثة رئيسة هي الكبد والقلب والدماغ
والارواح الى ثلثة روح طبيعي منبعه الكبد ومجراه الاوردة وروح حيواني
منبعه القلب ومجراه الشرايين وروح نفساني منبعه الدماغ ومجراه الاعصاب
ويقسمون القوى الى ثلث قوة نفسانية وقوة نباتية طبيعية وقوة حيوانية
بها تدبير الروح الحيواني وانبساط القلب والشرايين وانقباضهما لترويح
الروح بجذب النسيم ودفع البخار الدخاني وبها يكون حركات الخوف والغضب

والحزن والفرح وبها وبتنفيذها الروح الحيواني في الاعضاء حيوة الاعضاء و
استعدادها لقبول قوتي الحس والحركة        ولا اسرع اقول مانقولون في العلة المسماة
باطر وقيا وهي عوز الغذا وعدمه        مخالفة بالمهية هذا يناقض ما سبق منه س
في بيان تعدد القوى عند الكلام على دليلهم القائل بانه لو كانت القوى الحساسة والمحركة
هي القوى النباتية لكان النبات حساسا متحركا بالارادة حيث ابدى المعترض
المخالفة النوعية بين الغواذي ودفعه المص س بلزوم الاشتراك اللفظي لو
تتحد في الجنس مع ما اوضحناه في الحاشية التي كتبناها هنالك        والسبب في
ذلك على الوجه الكلي اه هذا هو السر في كون بعض الاجناس نوعا كالاجناس المتوسطة
فان التفاوت بين الجسم النامي الذي يقال له النوع والنامي الذي يقال له الجنس
ليس بمجرد اعتبار بشرط لا ولا بشرط اذ شان الحكيم البحث عن احوال الموجودات
بل التفاوت انما هو باعتبار ان المادة في الجسم النامي الذي هو نوع قد وقفت
عن الحركة والترقي كما في الشجر فليس تحصله عين الابهام وهي في النامي الذي
يطلق عليه الجنس عن واقفة عن الحركة والترقي كما في النطفة الحيوانية وكذا
في البذر مثلا قبل حال الوقوف فالنامي هنا جنس اذ تحصله عين الابهام
الا انه لا يدفع الحاجة الى شرط القبول وما به الاستعداد للمستعد فالقوى
النباتية في النبات لا يقبل القوى النفسانية لعدم القوة الحيوانية
والروح البخاري الحيواني القلبي فيه والتي في الحيوان يقبلها لوجودها فيه قوله
فعلى هذا القياس القوة الغاذية التي في النبات اه اقول جهة القبول في
الغاذية لا يغني عن القوة الحيوانية فان القوة الحيوانية ما به القبول للغاذية





بها تقبل القوى النفسانية كما ان كل استعداد لا بد له من ما به الاستعداد فالعناصر
المكسورة السورة لا بد في قبولها الصورة اخرى من قوة اخرى عرضية هي
المزاج        فقد علمت ان القوة الحيوانية ليست الا مبدء الحس والحركة هذا
منه س غريب غاية الغرابة فان القوة الحيوانية مبدء قابلي للحس والحركة و
المبدء الفاعلي لهما هو القوة النفسانية الدماغية لا الحيوانية القلبية
وقد صرح نفسه بان المراد بها القوة التي يستعد بها الاعضاء لقبول قوتي
الحس والحركة وقال بعد اسطر ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة
لولا المانع وقد صرح القوم ايضا بذلك        فكيف يحكم بان القوة الحيوانية
موجودة فيه اه اقول حكمهم بذلك لاجل ان لا دخل لعدم وجود اثر قوة
الحس اي اللمس واثر قوة الحركة في عدم وجود الحيوانية لانها قوة تصلح الروح
الحيواني الذي في العضو المفلوج ويبسط ويقبض شرايينه ويعد العضو
لقبول الحس والحركة لولا مادة الفالج        عن انفعال قوى الحس والحركة عنها
الصواب حذف كلمة عن او كلمة عنها        فكيف صلحت تلك
المادة اقول القائل تعرض لهذا بقوله لمانع منع اه فالمادة وان لم تكن بنفسها
مانعة لكن فيها مانع اخر عارض كما في كل قسر صلحت المادة لقبول الطبيعة و
فيها مانع عن صدور فعلها ان قلت لعله يمنع في موارد القسر ايضا عدم
صلوح المادة لقبول اثر الطبيعة كيف ومبدء الاثار هو النحو الاعلى منها
والاثار هي النحو الاضعف منه لقبول المادة المبدء في قوة قبول اثاره لانه
مرتبة اندماج كل الاثار بكل ذلك مبرهن عليه عنده س قلت هذا هيهنا

لا يجدي نفعا اذ على هذا يمكن ان يكون القوة التي في العضو المفلوج قوة الحس والحركة
هكذا    نعم لو قال لا جواب لكلمة لو كما ترى    من عالم الملكوت
المراد بالملكوت ما يعم الجبروت والا فهي من الملكوت لا انها اشد قربا منه
نعم هي من الملكوت الاسفل لا الملكوت الاعلى    ولو كان لم تخيل وحفظ
لا يخفى انه ثبت بذلك الاحتياج الى الخيال والحافظة مع انه بصدد بيان
الاحتياج الى الحس المشترك اللهم الا ان يقال اكتفى به للتلازم بينهما والاولى
ان يقال التخيل ادراك ما في الخيال وهذا الادراك بالحس المشترك فانه كما
يدرك من الخارج كذلك يدرك من الداخل والخيال يحفظ هذا الادراك
ايضا    من جنس مادة الكيفيات الملموسة المراد بمادة الكيفيات الملموسة
موضوعها وهي العناصر ويمكن ان يكون المراد بها الكيفيات الفعلية والانفعالية
والمراد بكون البدن من جنسها ان يكون من ذلك السنخ والا فشرط الادراك
الخلو عن نوع الكيفية المدركة كما سيأتي والبدن وان لم يخل عن الكيفية
المعتدلة لكن المتوسط بين الاطراف كالخالي عنها    وكذا قياس السمع ان
قلت مدرك البصر اولا وبالذات لما كان نورا وضوءا امكن ان يقال
حامل القوة الباصرة له سنخية معه وهو نور وضوء كما يقال للملتقى العصبتين
مجمع النورين وهو الروح الذي صار لكمال لطافته هناك نورا واما حامل
السمع فكيف امكن فيه السنخية مع مدركاته وكيف امكن ان يقال ان
هذا الحامل ملتئم من الاصوات كما يقال ان ذلك الحامل نور قلت المراد
سنخية حامل السمع مع مادة الاصوات الخارجية اعني موضوعها سيما ان

التركيب



التركيب بين المادة والصورة عنده اتحادي والعرض والعرضي متحدان فسنخية
الحامل مع الهواء التي هي مادة الاصوات في الشفافية سنخية مع تلك الاصوات
فقوله فلا بالقوة كالشفاف وقوله فيما بعد شفافا او نحوه ناظر الى حامل السمع
وقوله او نحوه الى حامل البصر    ومن ههنا يعلم ان الواهمة والخيال اه اقول
عموم هذا الدليل يشمل المدارك الظاهرة اذ سيأتي عن قريب وقد مر ايضا
في العقل والمعقول ان الصور الادراكية حتى الحسية غير الصور المادية المدركة
بالعرض وبين هناك ان بينهما ثمانية فروق الا ان يقال مراده بالمادية
في قوله واما سائر الحواس اه الاشتراط بحضور المادة فان مدركاتها في التجرد
ليست كمدركات الخيال بل دونها وان سمي احدها المها عالم الدهر قلبيا
فرقا بينها وبين الصور الخيالية المسماة بعالم المثال كان حسنا وان كان
هورقليا بلسان حكماء الفرس عالم المثال او سمواته    فان جميع
الاجسام المراد بالجميع في قوة اللمس اجسام البدن وفي المتعلق كل الاجسام
العنصرية من غير تخصيص بالبخارات او رطوبة للعصبة    وقد عرض
الانحلال لما ذكروه ما مر ذلك الا على سبيل النقل عن الشيخ انه يشبه ان يكون
هذه القوة عند قوم لا نوعا اجزاء وظني المتاخر للعلم انه ما مر في الاسفار
السابق ايضا الا انه ذكره في كتابه المبدء والمعاد وسنذكره نحن بعد
ورقة واعلم ان من خواص كل قوة حساسة اه ان قلت هذا بظاهره تناقض
لان الروح الحامل اعني الروح البخاري ان كان من جنس ما يدركه لم يكن خاليا عنها
وان كان خاليا عنها لم يكن من جنسها قلت لا تناقض لا في القوة ولا في حاملها

مع شمول هذه الخاصة لهما فان منزلة القوة من الكيفيات المدركة منزلة المادة
من الصورة وكذلك الحامل وصورته كما قال ان آلة الادراك ايضا لا بد من تكيفها
بكيفية المدرك فمادة الشئ لما وجب خلوها عن ذلك الشئ اشترط الخلو في المادة
والحامل ولما وجب ان يكون المادة القريبة للشئ من سنخه اشترط السنخية ولكن
كسنخية المادة للصورة وهي لا ينافي الخلو الا ترى ان المادة الاولى الجسمانية
مع خلوها من جميع الصور الجسمانية من سنخها ونشأتهما واحدة والمادة العقلية
اعني العقل الهيولاني مع خلوها عن كل الصور العقلية من سنخها ونشأتهما واحدة
وكذلك الحامل للقوى الحسية لا بد ان يكون خاليا عن محسوساتها مع ان حامل البصر لا بد
ان يكون من سنخ المبصرات وان يكون نشأتهما واحدة حتى يقبلها ولا يقبل مدركات
القوة الاخرى ثم كيف لا يكونان من سنخ كيفياتهما والمدرك متحد مع المدرك
والمادة مع الصورة والعرض مع العرضي والعرضي مع النوع وايضا ما
ذكرتم اه عطف على قوله وكل ذلك اه على حد قوله تعالى اكلها دائم وظلها و
التقدير وايضا ما ذكرتم يدل اه وان لا يلايم قوله وهذا الوجه جار لكنه
تاكيد له وجوابه انه اما بعينه واما بنظيره بان يق لا بد من حافظ يحفظ جسمه
فلا يرد ان العناصر البسيطة لا مزاج لها لكن هذا الوجه ضعيف لان الحافظ
في جميع هذه هو الصور النوعية كما يقال في المركب التام انه الذي له صورة
نوعية حافظة لتركيبه ومزاجه مدة معتد بها الا ان الحيوان لكون جسمه الطف
ومزاجه اعدل واكثر عرضة للآفات يحتاج الى الشعور اللمسي بخلافها قوله
فكيف لما يدركها المتعلق محذوف اي لها فان الكلام في حضور المدرك





بصيغة المفعول للمدرك بصيغة الفاعل لا في العكس اما العناصر الكلية اه
اي فهي عدم ادراكها لكونها اه فالجار والمجرور خبر المبتدا وانما حملنا على ذلك
لان كلا من التضاد والتجدد وجه على حدة لعدم الادراك اما التضاد فلان
بنائه على الطرد والاعدام ومعنى الادراك طبقا لمعناه اللغوي ايضا الحضور
للمدرك والوجدان واما التجدد فمنافاته للادراك واضح والحيوان وان كان
متجدد الجسم لكن نفسه طليعة من الملكوت والجمع والحضور واما النبات
فكما قال س وان كان التضاد فيه مكسورا الا انه لم يصل الى حد الشعور
اللمسي كيف ولو كان له لمس كان له محركة شوقية ومحركة عاملة بقاعدة
الامكان الاخس فكان حساسا متحركا بالارادة فكان حيوانا وقد مر مثل
ذلك في اوايل هذه التعليقة كيف وعندنا الوجود مطلقا اه
لا يخفى ان الكلام في الشعور بالمشعر اللمسي وما ذكره لا يثبته فحق العبارة
ان يقال ان النبات والجماد ونحوهما وان كان لها شعور بسيط الا انه
غير الشعور الذي هو المطلوب وربما يجاب بانهم انما اوجبوا ان
يكون الحاكم على نوع واحد اه لم س في كتاب المبدء والمعاد في هذا المقام
تحقيق حسن لا باس بذكره تنوير للمقام قال ربما يقال ان المدرك
بالحس هو المتضادات كالبرودة والحرارة دون التضاد لانه معنى
عقلي لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد انواع
التضاد ثم انهم جوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة
كالباصرة للسواد والبياض فلم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدء

دفعه
واحد بالذات فما الذى يمنع نظير ذلك فى اللامسة ومن سخيف ما قيل فى
ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد
من تباين الكيفيات الثوانى الحادثة من تفاعلها كالالوان والروايح و
الطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون بواقى الحواس فان المخلص ان
يقى لما علم ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التى هى اوايل المحسوسات
اللمسية وما يتبعها وان القوى التى هى اولى مراتب الحيوانية يجب ان يكون
بحيث يتاثر بسببها الحيوان من اضداد ما فيه من الكيفيات وتوابعها
فالحيوان من حيث هو حيوان باعتبار وقوعه فى كل وسط من اوساط تلك
الكيفيات تدرك الاطراف التى يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس
اليها وتلك اطرافا بالقياس اليه ويتاثر منها فلا جرم تعددت اللامسة
بحسب تعدد التضاد ولا يتعدد بحسب تعدد الاطراف التى وقعت فى
جنس واحد لان القوة لا تتاثر عن الكيفية الشبيهة بكيفيتها بل
بما يضادها فى الجملة انتهى وحاصله ان اللامسة من سنخ الكيفية المتوسطة
المزاجية وهى وان كانت واحدة الا انها اربع من حيث انها بالنسبة
الى الحرارة الصرفة برودة وبالنسبة الى البرودة الصرفة حرارة وهكذا بالنسبة
الى الرطوبة واليبوسة فاللامسة باعتبار انها بكل توسط من هذه
الكيفيات الاول تدرك الطرف المنسوب اليه تعد واحدة الى اربع
فباعتبار انها من سنخ الحرارة المتوسطة واحدة تدرك البرودة و
توابعها كالثقل وباعتبار انها من سنخ البرودة المتوسطة واحدة اخرى





قوة
تدرك الحرارة وتوابعها كالخفة وباعتبار انها من سنخ الرطوبة المتوسطة
اخرى تدرك اليبوسة وتوابعها كالخشونة وباعتبار انها من سنخ اليبوسة
المتوسطة تدرك الرطوبة وتوابعها كالملاسة لا انها باعتبار كونها
من سنخ الخشونة المتوسطة تدرك الاملس وبالعكس او باعتبار كونها
من سنخ اللينة المتوسطة تدرك الصلب وبالعكس اذ ينبغى عدد
اللمس عن اربع باعتبار الجفاف والبلة والهشاشة واللزوجة وغيرها
من التوابع ولذا لم يعبأ الشيخ بقول من زاد الخامسة وقال فيما سبق القوى
الخمس او الثمان فالغرض من ذكر الصلابة واللينة وغيرهما التنبيه على
التوابع بذكر اهمها والا فمناط تعدد اللمس هو الكيفيات الاول لا غير
هكذا ينبغى ان يفهم مرامهم وبه يوفق بين وحدة اللمس وتعددها
الوارد فى كلامهم    لو لم يكن كما لما كانت الحرارة مهيجة اه ثم لم لا
يجوز ان يكون سبب الهيجان شدة الاستحالة بالعلك والبخور
وايضا نرى التحلل المذبل اه من كثرة الشم ثم لم لا يجوز ان يكون الذبول
من مصادمات عالم الكون والفساد كتخفيف الهواء المطيف به
بتغيير اياه على جوهره كلا اى بجعله بخورا بحيث يفنى جوهره ويستحيل
جميع اجزائه فكلمة على للتعدية    تلك الرايحة المراد بها ذو الرايحة
يعنى اذا جعلناه بخورا فنجعل ثانيا ذلك المقدار منه منتشرا فى موضع
شئ بالنقل والوضع بلا بخور كالاول فنرى ان التحلل فى الاول اكثر مع
ان رايحته اقل وفى الثانى لم يتحلل شئ وان تحلل شئ فهو ناقص جدا

مع ان دايحتمر اكثر فالمراد بالابخرة الروايح وما بالتحلل التكيف وكلمة اضعافا
جزء يكون الا عند تادى الهواء المنضغط اى تادى كيفية الهواء لا انفسه
فانهم قالوا كل من القرع والقلع بموج الهواء حتى ينفلت عن المسافة التى
سلكها القارع او المقلوع الى جنبيها وينقاد لذلك الهواء المنفلت ما
يجاوره فيقع فيه التموج والتشكل الواقعان هناك وهكذا يتصادم الاهوية
الى ان ينتهى الهواء لا ينقاد لذلك وقد دل عليه امور حاصلها ان
التادى سبب السماع للدوران وانت تعلم ان الدوران لا يفيد الا الظن
والمسئلة مما يطلب فيه اليقين كما قال الامام الرازى فى سببية التموج للصوت
الا انه بمعونة الحدس القوى يفيد الجزم فان تادى ذلك بالكلية اه
اللايق بحال هذا المستشكل ان يستفسر عن كيفية تموج الهواء وتشكله ثم
يستعلمها فانه لم يفهما ولعله ظن ان تشكل الهواء بالحروف كتشكل اللوح
بوجوداتها الكتبية ولذا قال ما قال والا لم يتصور تادى ذلك التموج
بالكلية الى شخص كما نوضح لك فمراده بالكلام ما هو اعم من الحرف الواحد
وبالكلية تمام شكل الحروف الذى كشكله الكتبى وبالبعض بعض ذلك وكل
ذلك هواء وخطاء فان المراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء الحاصل بالقاء حجر
فى وسطه وبالتشكل حالة شبيهة بانصباغ الماء بالالوان المختلفة تعاقبا
ففى التلفظ بضرب مثلا اذا قلت ض فقد تموج الهواء تموجا دوريا
كدايرة موجية مائية محيطة بالحجر الملقى فى وسط الماء وتكيف بالكيفية
الحرفية من جميع الجوانب كاصفرار الماء صفرة دورية واذا قلت ر تكيف

بركاخضرار



به كاخضرار الماء واذا قلت ب تكيف به كاحمرار الماء وهكذا تكيفات
متبدلة متعاقبة محيطة بالمتكلم وعلى هذا فكيف يتصور تادى ذلك
التموج والتكيف الى شخص دون شخص او تادى بعضها والكيف لا
يتبعض مع بساطته اقول ما هو مناط الاشكال هو مناط الحل
اذ التكيف كما ذكرنا تعاقبى كيف والصوت واللفظ غير قارين نعم لو كان
تشكل الهوا بالحروف كتشكل اللوح بها بنعت القرار فى البقاء لكان
تشابه اجزاء الهواء مخلا وليس كذلك لانه غير قار فى الحدوث والبقاء
جميعا فحيث كان الهواء متشابه الاجزاء فكل جزء جزء منه يتكيف بكل
حرف حرف على التعاقب وعلى ما صورنا لك لا تكرار ايضا الا ترى
انه اذا سخن الهواء بنفسك من جميع جوانبك بمقدار ما ثم برد به
فورا ثم اعتدل كل ذلك على التعاقب فهل يمكن ان لا يصل الى
احد ممن فى حواليك او ينكر لمس الحرارة لان جميع ذلك الهواء ان
سخن الا انه عدم فورا فلم يصل الى اللامسة الاخرة وكذا فى البرودة
والاعتدال فقس عليه التكيف بالضاد والراء والباء فى ضرب فلا
يرد عليهم اشكال لا اشكال اللمس ولا اشكال الغرض مما مضى فان قيل الزم
التكرر من جهة ان الان لا تحقق له فيبقى تكيف الهواء بالضاد مثلا
فى زمان فيتكرر الاستماع بوصول هواء بعد هواء قلنا الهوا متصل
فيمانع قدامه خلفه عن الوصول وقبول الوصول الدفعى المقسمه مثل
قبول ذلك الاستماع لها وعلى سبيل التنزل نقول لم لا يجوز ان يكون

كل تكيف في هواء معد التكيف ما يجاوره والمعد يوجد ويعدم فيوجد المعد له
لا ان هواء واحدا يتحمل تلك الكيفية اه هذا مما لا قائل به وانما هو مجرد
احتمال بعيد وكيف لا والهواء المنفلت فيما بين القارع والمقروع في
راس الفرسخ لا يخرق الاهوية الواقعة في تلك المسافة الطويلة حتى يصل
الى الصماخ ويمكن ان يكون اشارة الى ما قلنا من الاعداد في التكيف
اي تبلغ بالكيفية بنحو الاعداد الى الصماخ لا بان ينتقل نفس الهواء الحامل
الذي في المبدء فيكون المراد بقوله ولان اهوية اه التادية بنحو بقاء
التكيفات كلا او جلا ثم ان هذا المذهب الذي اختاره ش قوي متين
لا يرد عليه اشكال ادراك الجهة والقرب والبعد ولا اشكالات اخر
مثل ان من غمس راسه في الماء لزم ان لا يسمع الصوت الذي في خارج
الماء والتجربة تشهد بخلافه ومثل ان من قرع خشبة على مقعر حوض
مملوء ماء وجب ان لا يسمع صوت القرع منه واما الدوي والطنين
في الراس ونحوهما فالحركات الابخرة والاهوية الباطنة على انك قد عرفت
ضعف ما دل من الدوران على سببية التموج للصوت وسببية
التادية للاحساس وبهذا المذهب ايضا يتصحح ما حكي عن فيثاغورس وغيره
من ان للافلاك اصواتا عجيبة ومن استماعهم هناك الا ان الثالث و
الخامس من الامور الدالة على سببية التادية للاحساس يخالفانه و
يدلان على الاشتراط بالتادية اللهم الا ان يكون هناك شرط اخر خفي
او مانع كتخلخل الهواء وتكاثفه ومنشا هذه العلاقة العرضية

هو الوضع



هو الوضع المخصوص اه مع ترفع ما عن المادة لهذه القوة بالنسبة فان القوى
متفاوتة في اللطافة والترفع عن المادة والاختلاط بها او بحسب هذا التفاوت
يتفاوت الاوضاع المشروطة بها فلا يرد ان اللمس او الذوق هذا
الوضع فيهما متحقق مع عدم التنبه بدركاتها بمجرده بل بشرط التماس
للمدرك مع الة المدرك اعني الالة والهواء المتصل هذا على سبيل
التمثيل فان الجسم اللطيف المتوسط بينهما قد يكون ماء وقد يكون
فلكا على هذا المذهب بين موضوع قوة وما تؤثر فيه او ما يتاثر
عنها هذا من باب استعمال لفظ المشترك في كلا معنييه باستعمال
واحد وذلك غير جائز عند اكثر الباحثين عن الالفاظ والمعنيان هنا
القوة الانفعالية والقوة الفعلية لان الصوت الجزئي لا بد
ان يكون متخصصا اه اقول هذا منقوض باللمس فانه لا يدرك الجهة
كاملا وليس مدركه كليا فللصوت مثلا سوى الجهة المعينة مشخصات
جزئية منوطة بها والجواب ان اللمس وان لا يدرك الجهة التي اتى منها
الملموس الا انه يدرك جهة التي هي جهة العضو الذي هو حامل اللمس
فكيف يكون كليا واما السمع فان ادراك جهة المسموع القريبة ثم بعد
التتبع البعيدة لزم ان يدرك المسموع الواحد قريبا وبعيدا وان لا
يدرك القريبة التي عند حامل السمع والبعيدة لم يدرك بعد لزم ان
يدرك المسموع بلا جهة اولا فيكون كليا والمشخصات الجزئية الاخرى
ايضا لم يدرك وعدم مدركيتها الازم عدم مدركية الجهة لانه اذا

لم يدرك الجهة لم يدرك الاين والوضع وغيرهما التي هي للهواء الذي هو موضوع
الصوت المفروض عدم دركه جهة اصوات الصواب اصواتا
وكذا فيما بعد لانه جمع مكسر كاصواتا وليس جمعا بالف وتاء مزيدتين قوله
كما في المنام سيما اذا كانت الصور في المنام او اليقظة دقايق الحقايق و
حكايات عالم المعنى ان حينا لاتي كردام اوليا ست عكس مه رويان
بستان خداست والحاصل ان صور المحسوسات الخمس في الفلك بنحو
الفعلية لا الانفعال كما في التغذي ونحوه الذي في عالم العناصر وفي
اللطافة صور الحس المشترك والخيال سيما ما يراها السالكون شبيهة بها
وبالجملة هي في كل موطن بحسبه ولا يصح سلبا اسمائها ولا مفاهيمها عنها
وبالحقيقة الحلاوة التي في الحس المشترك وفي الخيال وفي عالم المثال وفي عالم
الافلاك حلاوة وكذا الطيب والنغمات وغيرها كالتي في عالم العناصر
بل تلك اتم والطف والحق عندنا غير هذه الثلثة وهو ان
الابصار اه اقول ما اختاره س في باب الابصار مذهب فحل وراى جزل
مناسب لمقام التعليم والتعلم الا ان ما ذكره شيخ الاشراق س ايضا بمكان
عال وقدر ثمنه غال يشير الى مقامات سنية للنفس حيث انه س صرح
بان النفوس انوار ساذجة بلا مهية فانها لا تبلغ الى مقام الا ويتجاوز عنه
فلا حد لوجودها تقف عنده والمهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع فهي
حكاية عن حد الوجود لو كان محدودا فطريقة المص ناظرة الى اتحاد المدرك
مع المدرك بالذات وطريقة الشيخ الى اتحاده مع المدرك بالعرض الذي

في طريقة



في طريقة المص س كيف والاتحاد مع المدرك بالذات يستلزم الاتحاد مع
المدرك بالعرض اذ الاشياء تحصل بانفسها في الذهن فالمهية في النشاتين
واحدة والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك مع ان تعدد حقيقة
واحدة انما هو بتخلل غيرها اي شئ كان والعلم الاشراقي ايضا يقبل
الشدة والضعف الا ترى ان علم النفس بذاتها وقواها وبدنها
كلها اشراقي اذ الكل حاضر لها من باب حضور الشئ لنفسه الذي مرجعه
عدم انفكاك الشئ عن نفسه مع تفاوتها بل علمها بذاتها حين نسيت
ربها فانساها نفسها حضوري وحين عرفت نفسها فعرفت ربها
ايضا حضوري ولكن اين هذا من ذاك واين التراب ورب الارباب
وكيف لا يدرك الاشياء بالاضافة الاشراقية والوجود الصرف الذي
هو مناط وجود المدرك هو بعينه مناط وجود المدرك وكل وجود
ما هو غير هو لم هو كما ان ما هو غير هو هل هو وقال في الهيات
الاسفار في شرح قولهم وكمال المعرفة التصديق به وذلك لان من عرف
معنى واجب الوجود انه الوجود المتاكد الذي لا اتم منه الذي يفتقر
اليه الممكنات والوجودات الناقصة الذوات فقد عرف ان لا بد
ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود والا لم يوجد موجود في
العالم راسا واللازم باطل فكذا الملزوم فحقيقة الوجود اذا عرفت
على وجه الكمال وهو ان يكون معلومة بالعلم الحضوري الشهودي
اذ قد ثبت فيما سبق ان الصورة العلمية في الوجود لا بد وان يكون

نفس حقيقته المعلومة الى اخر ما قال وقد حصر ره العلم الحضوري في نحو دون
بل هذا بحسب الجليل من النظر واما الايرادات فمدفوعة من الشيخ اما الاول فبان
المادي بالنسبة الى المبادي غير مادي وقد نقل ره عن السيد المحقق الداماد س
في مبحث المثل من السفر الاول فكذا بالنسبة الى النفس بحسب مقامها السري والخفي
واما الثاني فبما ذكره الشيخ ره من ان احدهما في عالم المثال وهو موجود والمص ره
لم يذكر وجها لقوله لا وجود له واما الثالث فبان قوله والادراك ليس الا
حصول صورة الشيء للمدرك وحصول الشيء لامر لا بد فيه من خصوصيته
وعليته منقوض بصورة علم الشيء بنفسه حيث يقول به الجميع فيها باتحاد
العالم والمعلوم وبصورة اتحاد العالم بالمعلوم في العلم بالغير حيث يقول فرفوريوس
وفرفوريوس وقوم اخرون بل المص ره فيها ووحدة النفس طورا اخر من الوحدة
واما الرابع فبان التسمية قد وضح وجهها بما ذكرنا وانما بسطنا الكلام فيه مع
كونه خروجا عن طور هذه التعليقة لكونه ره قد زيف هذا المذهب في كثير
من كتبه كالاسفار والعرشية وحاشية حكمة الاشراق وغيرها واني قلدت جده
حقا فلم اكتم الحق وكشفت عن وجهه الاستار وابرزت لك بعض ما فيه
من الاسرار بشرط صونه عن الاغيار والله بيني وبينك      ودفع بان
الصورة في خيالهم والصواب كما قال الفاضل القوشجي ان الصورة في الحس المشترك
اذ فرق بين حالة المشاهدة وحالة التخيل ولا شك ان تلك الحالة
هي حالة المشاهدة      على طبقاتها ورطوباتها وقد نظم هذه بالترتيب
بالفارسية هكذا كرد افزيد كار تعالى بفضل خويش چشمت بهفت پرده

دسه اب منقسم



دسه اب منقسم صلب وشيمه شبكه زجاج الكي جليد پس عنكبوت وبيض
وعنب قرن وملتحم ولما تكلم ره في بعضها وكان في معرفتها ومعرفة نضدها
دلالة على حكمة الله تع وعنايته لا باس بتبيين حالها فنقول الطبقة الصلبة
طبقة منشأوها ومنبتها اطراف الغشاء الصلب الذي يلي العصبة المجوفة
وقد بين في علم التشريح ان في داخل القحف غشاآن احدهما غليظ والاخر رقيق
وهما محيطان بالدماغ ولذا يقال لهما ام الدماغ كما ان في خارجه غشاء يقال له
الغشاء المجلل للقحف والطبقة المشيمية طبقة تنسج من اطراف الغشاء الرقيق
ومن العروق والشرايين ولكثرة العروق والشرايين فيها شبهت بالمشيمة
او لاشتمالها على الشبكة اشتمال المشيمة على الجنين والشبكية طبقة منشأوها
اطراف العصب المجوف وهي محتوية على الزجاجية والجليدية من ورائهما
الى العنكبوتية التي هي الجليدية والبيضية احتواء الشبكة على الصيد
ولهذا سميت بها وقيل لاشتباكها بالعروق الكثيرة التي تنفذ فيها من الغشاء
الرقيق والرطوبة الزجاجية رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء
تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب يشتمل على النصف الاخر من
الجليدية الى اعظم دائرة منها لتغذوها فان الجليدية رطوبة في غاية
البياض والصفاء والنور ولا يمكن استحالة الدم اليها دفعة فاحتيج
الى متوسط بينها وبين الدم وهو الزجاجية وصفاء الزجاجية لانها
تغذو الصافي وحمرتها لانها من جوهر الدم وغلظها لئلا تسيل و
تتفرق وانما اخرت من الجليدية لان مددها ياتي من الدماغ بتوسط

الشبكة فوجب ان تتصل بها ليكون الى مبدء الغذا اقرب والرطوبة الجليدية
وتسمى بالبردية ايضا رطوبة شبيهة بالجليد في الجمود والصفا وهي افضل
اجزاء العين اذ بها يقع الابصار ولها الرياسة والبواقي خادمة ونافعة
ووقاية لها ولاشرفيتها جعلت في الوسط وهي مراة تنطبع فيها مثل
الاشياء والعنكبوتية طبقة مثل نسج العنكبوت رقيقة جدا تغشى
النصف المقدم من الجليدية ومنشاؤها اطراف الشبكية وهي حاجزة
بين الجليدية والبيضية لان البيضية فضلة غذاء الجليدية وملاقاة
الفضول على الدوام مضرة وانما جعلت رقيقة في الغاية لئلا يمنع الاضواء
والاشباح من الجليدية والبيضية رطوبة شبيهة ببياض البيض لونا
وصفاء وقولنا وانما جعلت قدام الجليدية لتحجب عنها الاضواء القوية
فتقع عليها تدريجا فلا تقهرها ولئلا يجففها الهواء بسبب شدة
هذه الرطوبة لها ولتحجز بينها وبين العنبية فلا تتاذى بصلابة
العنبية وخشونتها والعنبية طبقة ثخينة الجرم ظاهرها صلب
لاتصاله بالقرنية وباطنها لين كانه لحم اسفنجي ذو خمل وخشونة وفي
وسطها ثقبة محاذية للجليدية ينفذ فيها النور مثل ثقبة العنب عند
نزعه من العنقود ولهذا سميت عنبية وفايدتها ان يمنع البيضية
عن التبدد وان يكون ما ينفذ الى العين من الفضول يمنعه ذلك من الوصول
الى الحدقة ولونها الطبيعي عند ارسطو هو الاكحل فانه يجمع البصر ويقويه
ويعدل الضوء وعند جالينوس هو الازرق فان الاكحل يكثف الروح كثفا

شديدا



شديدا ويجمعه جمعا مستكرها والازرق لما فيه من البياض يبسط الروح و
يخلخله ويزيد في مادته فيقوى البصر بذلك ويحق ان ارسطو كان اكحل
وجالينوس كان شديد الزرقة والقرنية طبقة صلبة مشفة مثل
القرن الابيض المرقق بالنحت ومنشاؤها الطبقة الصلبة وهي وقاية
لما تحتها من الطبقات والرطوبات ولذلك جعلت صلبة ذات اربع
طبقات كطبقات القرن حتى لو اصابت احدها آفة سلمت الاخرى
فقيل لذا سميت بالقرنية وجعلت شفافة لئلا يحجب الشعاع عن النفوذ
ومنزلتها من الجليدية منزلة زجاج القنديل من السراج يمنع الافات الخارجية
ولا يحجب النور عن البروز والطبقة الملتحمة حجاب غضروفي صلب مشف
ثخين مختلط بعضل حركة المقلة يملي لحما ابيض دسما لتليين العين
والجفن ايضا ولا يجف بكثرة الحركة وملاقاة الهواء ومنشاؤها عند بقراط
هو الغشاء الصلب الذي فوق القحف وعند روفس هو الغشاء الصلب
الداخل وهي تلتحم حول القرنية ولا تغشيها كما يغشي ساير الطبقات ولذلك
سميت به كل ذلك مصرح بها في الطب والفايدة في تفرطحها
ان التفرطح والتعريض القليل في قدامها ومؤخرها فيميل الى الطول
ليمكن في العصب المجوف واجيب بان ذلك يدل على ان الاولى ان
يبقى ان تلك الصور في الحس المشترك فانه كما ينتقش بالصور من الحواس
الظاهرة كذلك ينتقش بها من الباطن كما في النوم وشبهه اذ المانع
من انتقاشه من الباطن اما اشتغاله بما يورده الحواس وهو يزول بالنوم

او بالضعف الفطري في الحواس او بالاستعانة بما يوجب الوهن فيها كما تقرر
في موضعه واما استعمال العقل للمتخيلة في ما رآه من الامور الغير المحسوسة
وهو يزول في حالة المرض وفي بعض الامراض كالبرسام ونحوه يزول الاول
ايضا اما لضعف الروح البخاري وقلته عن الانبساط الى الظاهر واما لقوة
تلك الصور الباطنة لاثر في الدماغ فعند دفع المانعين كما يخترعه المتخيلة
في الصور الخيالية يشاهده الحس المشترك ثم يحفظه الخيال ثانيا فان القوى
الباطنة كالمرايا المتعاكسة والحس المشترك مع ذلك كمرآة ذات وجهين
وجه له الى الظاهر ووجه له الى الباطن ان قلت ما قال المجيب ان ذلك يدل
انه قد تعرض المستدل لدفعه بقوله واذا ثبت كيفية الابصار انه قلت ما
تعرض لدفعه غير هذا فان ذلك هو التفرقة بين الاصحاء واصحاب المرة
وهذا هو التفرقة بين الصور الموجودة والصور الغير الموجودة على انه يمكن
حمل جوابه على ان اثبات كيفية الابصار في بعض المواضع لا يكفي و
مذهب من يرى ان الرؤية تتعلق بالصور الخارجية اقول لا قوة لها عليه
فان من يقول ان ثاني ما يراه الاحول او ما في المرايا ونحوها في عالم المثال يقدر
على ان يقول ما يراه الممرورون في ذلك العالم ولهم يحصل اضافة اليه
بل يؤكده فانه اذا كانت المبصرات بالذات فيما لها صور في المواد في
عالم النفس مع هيئاتها واشكالها واوضاعها وجهاتها وقربها وبعدها
وغير ذلك بحيث لا يشذ عنها شيء مما لها حالكونها في المواد الا المادة نفسها
وكانت المبصرات بالعرض خاصة خارجة عن عالمها كانت صور الممرورين

في عالم نفوسهم



في عالم نفوسهم ومن صقعها ومنشائها على نهج اوضح واجلى فان الاول فيه
خفاء على غير اهله ولا يصدقون به      ولهذا اعترض صاحب المباحث
اي للذهول عن التفصيل اعترض      وجب ان لا يتشبح الاشكال والالوان
فيه انه منقوض بالماء الصافي والبلور ونحوهما فانها غير متلونة مع انها
تتشبح بها والحالات الجليدية وان لم تكن متلونة لكن لها قوام كالماء
لا كالهواء وكل ما له قوام وغير متلون تتشبح فيه فما سيقول ان هاتين الحجتين
قويتان انه غير موجه الا في الاخيرة      وجوابه ان ما ذكر تم بعد تسليمه
اي لا نسلم او لا ان الجسماني لا يفعل في البعيد الا بعد فعله في القريب فان
الشمس تفعل الضوء والحر ههنا ولا تفعلهما في القريب منها      و
نحن لا ننكر ايضا تحقق الشعاع ولكن كل ذلك لم يدخل عنده شيء يحج
الاعداد      وتضيق لذلك الدايرة اي ان قلت الزوايا والدايرة
تضيقات لكن المرئي لا يندمج ولا ينطوي فليتصل قاعدة الشعاع
ببعض المرئي وليبصر ذلك البعض ونحن نبصر كله ولكن صغيرا قلت
على القول بالشعاع موضع الابصار قاعدة المخروط ففي البعد تلك القاعدة
كمرآة صغيرة والمرآة الصغيرة يتراءى فيها المرئي بشكله ولكن صغيرا
كما ان سبب الصغر على القول بالانطباع ان صورة المرئي تنطبع في جزء
من الجليدية بحيث يحدث فيه زاوية مخروط متوهم لا تحقق له راسه
مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد
المرئي فتصغر بصغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك

ان المنطبع في الاصغر اصغر فيتعذر موضع الابصار زاوية ذلك المخروط
المتوهم وإما عدم وضوح المرئي البعيد على القول بالشعاع فلضعف الشعاع
لتفاوته كيفا اي شدة وضعفا بحسب القرب والبعد من راس المخروط
قاعدته    لان الزاوية التي بازائها في الجليدية بحالها اي كما في الهواء
اذ لا يبقى بحالها في العظم كما ذكروا ان المخروط يستدق كلما بعد المرئي واما
ههنا فلتراكم الشعاع يعظم الزوايا والدائرة فتكون الدائرة كمرآة
كبيرة فيكون المرئي كبيرا    فبعضه ينفذ مستقيما اه ان قلت الشعاع
والماء كلاهما بسيط واجزاؤهما متشابهة فلو نفذت بالاستقامة او
بالانعطاف لاتفقت الكل فيهما قلت سيأتي ان قوة الشعاع في السهم
فاذا اختلف بالقوة والضعف جاز اختلاف في الاستقامة والانعطاف
اذا غمضنا احدى العينين ونظرنا الى القمر اي فتحناها اليه بعد
الغمض فقط ولذا الفتح بعد الغمض نرى القمر وغيره اي شيء كان شيئين كانه
ينفصل احدهما عن الاخر ففي العبارة قصور كما ترى    واذا وضعنا
السبابة والوسطى بل احديهما على العين مع اختلاف في الوضع اي وضع
العين لا وضعهما فالمراد بالوضع الوضع المقولي المصطلح اي نضع الاصبع
بحيث يغمز جلد الجفن ويخرج الحدقه فيخالف وضع العين الصناعي
وضعه الطبيعي    وفيه ما لا يخفى من النظر اقول لا غبار عليه غايته
ان المتعلق اعني قولنا في السماء غير مذكور في الفقرة الاولى واما في الثانية
فلم يقولوا نرى قمرا في الماء بل قالوا في السماء لان مذهبهم ليس الانطباع





في المرآة بل مذهبهم انعكاس الشعاع من المرآة الى المرئي بحيث يحدث للمرآة
هناك فاذا وقع في مقابلة الرائي جسم صيقلي انعكس شعاع بصره منه الى نفس
ذلك الرائي فيرى نفسه على ما يتوهم لا صورته وشبحه لكن لا شعور له بالانعكاس
فيتوهم انه يراه بالاستقامه    والا لكان الواحد يرى اثنين كذا قال كثير
من الفضلاء وفيه انه لو كان كذلك لسمع الصوت الواحد صوتين لمكان
الصماخين وعدم التادية الى واحد    فان لم يتاد الشبحان اه هذا وكذا
السبب الذي سينقله من اصحاب الشعاع يتم لو ثبت انه لا يرى الاحول الذي
هو ذو العين الواحدة الشيء الواحد اثنين ولم احققه    واعلم ان
اصحاب انطباع الاشباح اه هذان الوجهان ضعيفان اما اولا فلانا اذا
تكلفنا الحول او كان في مقابلنا خشبات قريب وبعيد وجمعنا النظر على احدهما
على ما مر لزم ان يكون الروح المصبوب متحركا وساكنا في حالة واحدة على
جمع النظر المذكور وفي حال التبين على تكلف الحول واما ثانيا فلانه يلزم ان يرى
اكثر من الاثنين كشبح السراج المرتسم في الماء المتموج    اذ الوضع هو بعينه
نحو وجود الجسم وتشخصه وذلك لان المقدار الذي يعد مادة الجسم الطبيعي
لقبول القسمة الفكية ويقبل بذاته القسمة الوهمية من اللوازم الغير المتاخرة
في الوجود للجسم الطبيعي ومن عوارض الماهية له لا من عوارض الوجود كما صرح
به مرارا فتلك الهيئة الحاصلة بالنسبتين للاجزاء الحاصلة في قوام
وجود الجسم داخلة في نحو وجوده وبها هويته واعلم ان الوضع قد يطلق
ويراد به كون الشيء مجاورا او محاذيا او نحوهما للشيء وهذا بالحقيقة نوع

من مقولة الاضافة ويطلق ويراد به الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض
اجزائه الى بعض فى الجهات وبسبب نسبتها الى الخارج وهذا هو المقولة
كالقيام فانه هيئة حاصلة للقائم بكله بسبب الوضع الاضافى والمجاورة المخصوصة
للاجزاء ونسبتها الى الخارج بحيث لو بقيت نسب الاجزاء بحالها وزالت النسبة
بينها وبين الخارج لم يكن ذلك الوضع اذا تقرر هذا فنقول الوضع الذى يقال
ان تاثير القوى بمشاركته ويعبر عنه بالعلاقة الوضعية هو المعنى الاضافى
كالمجاورة والمحاذاة ونحوها والذى هو بعينه نحو وجود الجسم وتشخصه لو
سلم انما هو بمعنى المقولة اذ لو لم يكن امارة تشخص الجسم لا الهيئة المخصوصة
لاجزائه لا شك انها ادخل للاضافة الى الخارج فى قوام وجود الشئ وتشخصه — فى ذلك ولا دخل
لان مقوم الشئ ثابت له ولو قطع النظر عن جميع ما عداه والجواب ان المراد
بالوضع فى قولهم تاثير الجسمانى بمشاركة الوضع هو المقولة المخصوصة لا
الاضافه فانها امر اعتبارى لا مدخلية لها فى التاثير وان اردت
احيانا بالاضافة كما يقال تاثير الجسمانى بمشاركة الوضع والمحاذاة
فالمراد بها ايضا تلك الهيئة البسيطة اللازمتين للنسبتين لا
انه عبر عنها باحدى النسبتين لا ان لنفس تلك النسبة الى الخارج مدخلية
وذلك كما اذا قلنا الحس للابشرط فى ضمن الانسان الحكم الفلانى لا يلزم
ان يكون ذلك الحكم له ماخوذا بشرط لا على انه بتقدير ان يكون المراد به
الاضافة المخصوصة يتم التقريب ايضا لان مراده ره بيان سبب المدخلية
بان الايجاد لما كان متفرعا على الوجود وكان وجود الجسم متقوما بالهيئة

الملازمة



الملازمة للنسبة الى الخارج كان ايجاده ايضا مشروطا باضافة مخصوصة الى الخارج
كالمجاوره ونحوها فتقوم ايجاد الجسمانى بهذا الوضع نشا من تقوم وجوده
بذلك الوضع فاذا تقرر هذا فنقول ان الاحساس ره لا يقال هذا
يقتضى ان يتحقق الابصار اذا قرب المرئى من البصر قربا مفرطا لكمال الاتصال
ح فاية حاجة الى توسط الشفاف ليحصل الاتصال فانه حاصل بدونه
لانا نقول كل تاثير خاص مشروط بوضع خاص واتصال مخصوص فالوضع الخاص
ان لا يكون قربا مفرطا ولا بعدا مفرطا والاتصال المخصوص ان يكون بتوسط
الشفاف او من البصر الى المبصر او من تاديه ره التردد للتطبيق
على المذاهب الثلثة فى الابصار فالاول ناظر الى مذهب اصحاب الشعاع
والثانى الى مذهب شيخ الاشراق والثالث الى مذهب اصحاب الانطباع
فلو كان فى الامكان حس اخر ره لا يخفى انه غير تام على المشهور من عدم
استلزام الامكان الذاتى الامكان الوقوعى نعم يتم على ما هو الحق من ان
كلما له امكان ذاتى فهو واقع فى عالم العقل اذ يكفى هناك مجرد الامكان
الذاتى ولا يحتاج الى استعداد مادة والعقل لا محة فعال فيما دونه
الا ان يحمل الامكان فى كلام الجمهور على الوقوعى فتم فليس للحواس ره
بل محسوس مشترك بالعرض اذ على هذا المحسوس بالذات منحصر فى الكيفيات
المحسوسة الجسمية فلم يكن الكم والوضع وغيرهما من الامور المحسوسة بالذات
المشتركة بل من المحسوسة بالعرض والمجاز لكن يقول ره ليس كذلك لانه يحصل
منها اثر فى الحس بل تحضر هى نفسها لا الرد المحسوسة وصف لها بحال نفسها



لا بحال متعلقاتها فلا معنى لجعلها محسوسة بالعرض مشتركة بل هى محسوسة بالذات
بهذا المعنى مشتركة وان احتاجت فى كونها محسوسة الى الواسطة فى الثبوت كحركة
اليد فانها واسطة فى الثبوت لحركة المفتاح لكن لا يحتاج الى الواسطة فى العروض
مثل حركة السفينه لحركة جالسها جميع الامور المعدوده ومن المشتركات
للكل الجهة حتى الذوق اذا وصل اليه طعم من جهة الخارج او من جهة الحلقوم
فيفرق بينهما واما العظم المقدارى ففى غير البصر واللمس ادراكه بالعرض مشكل
عند الجمهور ولذا اشكل عليهم المعاد الجسمانى ووقع بعضهم فى القول
بالتناسخ واما عند المصنف ره فالبطن المقدم من الدماغ مظهره لا محله
كما قال قوة نفسانية اى هى من صقع النفس لا البدن وقال استعداد حصولها
اى لا ان نفس حصولها فيه كما ان النفس استعداد حصولها فى البدن
لا ان حصولها فيه لابد وان يحضره المقضى عليهما اعترض عليه بان
الحاكم لابد وان يحضره الطرفان والنسبة وهى امر معنوى مدرك للوهم
فلا يثبت بهذه الحجة الحس المشترك والجواب ان النسبة فى الصور صورية
كما انها فى المعانى معنوية والاولى دركها وظيفة الحس المشترك والثانية
دركها وظيفة الوهم وهذه الحجة لا تخ عن ضعف ره اقول بل هى
قوية متينة بيانها انه كما ان الهيولى والصورة اللتين هما نوعان
من الجوهر ليسا جسما بل اللتان تادى تركيبهما الى الوحدة وصارتا
نوعا واحدا اخر منه وهو الجسم كذلك البياض الذى فى البصر والحلاوة
التى فى الذوق ليسا مناط الحكم بان هذا السكر هذا الحلو وكذا نفس تركيبهما

بحقيقة



الحقيقى فانه عمل المتصرفة التى شانها الفعل لا الدرك فان عملها كانضمام شئ
الى شئ بفعل الطبيعة او بان تضم شيئا الى شئ بخشبة حيث لا شعور للخشبة
بالانضمام الذى هو عملها بل الحكم ادراك التركيب والانضمام الحقيقى فانه
تصديق والتصديق قسم من العلم ولذا يقال انه ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة فهذا الحكم الجزئى اعنى ادراك هذه الهيئة التركيبية
من الحس المشترك وليس من العقل لانه لا يدرك الجزئى ولا يحكم حكما جزئيا
فى مقامه العالى وان قلنا بدركه للجزئيات كما هو الحق فانما هو فى مقامه
النازل اعنى مقام الحواس والعقل النازل الحاكم حكما جزئيا هو الحس المشترك
ولو ادرك الجزئيات المحسوسة فى مقامه العالى فاية حاجة الى اثبات
الحواس وايضا اذا عقلنا الانسان الكلى ره اقول هذا ليس تركيبا
حقيقيا واتحادا واقعيا بل هب وحدة حقيقية فلا يحتاج الى قوة
على حده بل المعنى بالحكم والاتحاد هنا ان زيدا مثلا رقيقة الانسان و
الانسان حقيقته فزيد مادى محدود والطبيعة المرسلة الانسانية
مجردة فكيف يكون هو هى كما اذا كانا جزئيين او كليين الا من باب
متحدة الرقيقة مع الحقيقة فكما لا يحصل من مادى ومجرد نوع واحد
طبيعى كما مر كذلك لا حاجة هنا الى قوة واحدة حقيقية بل يكفى القلب المعنوى
لهذا ومن ثم يسمى الجوهر المدرك الكليات والجزئيات فى اصطلاحات
العرفاء بالقلب قال بهمنيار ره عندى انه ليس يجب ره يعنى ان
العقل مع كونه غير مدرك للجزئيات يحكم فيما بينهما فصح ان الحاكم ليس يجب

ان يدرك الطرفين ويرد عليه ما اوردنا على المحشي مع ان الحاكم ان ليس يدرك
الصور الجزئية فكيف يحكم كما قال الامام وان يدرك بالقوى والآلات بان
يكون الصور فيها ولكن لا علم لذي الآلة بها فكيف يحكم ايضا وان انعكس
من القوى والآلات الى صفحة ذاته فحيث يجوز انطباع الصور المحسوسة فيها
مع تجردها وتنزهها فاية حاجة الى القوى كالعقل في الانسان اه
فنقول بمعنيا دقوة اخرى بالنسبة الى الذوق والبصر لا بالنسبة الى النفس
والاولى ان يقال بقوة اخرى فمن اين لزم اه هذا وان لم يلزم لان
تصور الطرفين اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة لكن ادراك الحكم
الجزئي لم يتحقق منكم لولا الحس المشترك وعندي ان مراده بعينها بقوة
اخرى الحس المشترك وبنفي الادراك هو الادراك بلا واسطة وهي
اقوى الحجج بل هي اخف مؤنة مما ذكره ش بان يقال لو لم يكن الحس المشترك
موجودا لم يتحقق التخيل اصلا وان كان من غير هؤلاء المذكورين لان
شان الخيال ليس الا حفظ المحسوسات الخمس واستمساكها واما ادراكها
في الخيال فبالحس المشترك لان كلا من القوى التي فينا لها مقام معلوم
وليس لها الا شان واحد كالقوى والطبايع التي في العالم فالادراك الخيالي
في اي حيوان ناطق او صامت بالحس المشترك وحفظ الصور وان كان
حفظ هذا الادراك الذي في الخيال بالخيال فلو كان احدهما اه المقصود
اثبات المغايرة على سبيل الكلية اي لو كان احدهما عين الاخر لما وقع ذلك
في مورد ما فاذا وقع علمنا المغايرة وليس المقصود التمثيل كما يشعر به قوله





كما في الماء فلا يرد اعتراض الامام ثم ان هذا اثبات للتعدد من جهة
الانفكاك كما ان الدليل الثاني وكذا الثاني من الاول والثالث اثبات
له من جهة تقابل الفعلين وهاتان الجهتان كانتا مناط تعدد القوى
كما مر في محله وثانيهما ان القبول اه اعترض الامام عليه بان الخيال
ايضا قابل للصورة اولا ثم يحفظها والجواب ان القبول في الخيال
معناه الموصوفية والانتقاش والاعتراض عليه بان هذا مبني
اه هذا الاعتراض يناسب اصل المدعى لا الدليل وقد مر في بيان تعدد
القوى وبناء الدليل على امتناع اجتماع المتقابلين واعترض بانه
لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة اه اقول هذا الاعتراض مدفوع بان
الحفظ قد يوجد بدون الحكم والاذعان كما ان العقل الفعال حافظ للكوا
غير منفعل لها فهذا مثل القبول والحفظ فكيف تم هذا دون ذلك
فاضت عليه من المبدء الفعال المراد به عالم المثال او النفس المنطبعة
الفلكية او الصور والناقور الوارد في الشرع وليس المراد به الواجب تعالى
او العقل الفعال لان المجرد لا يكون محل الاشباح والصور الجزئية الخيالية
وهو ظ جوهر فوق النفس اه وهو العقل بالفعل فيحتاج
الى ملكة وهي اثر الخيال فان عنيتم بالمبدء الفعال تلك الملكة فلا نزاع
في المعنى وان عنيتم به امرا خارجيا فليس كذلك لان الوجدان حاكم بان
تلك الملكة ليست خارجة عنا والحاصل ان الادراك الذي هو حال
غير الادراك الذي هو ملكة والاول يتم بالحس المشترك والثاني بالخيال



وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما فقد مر منا ان شان
المتصرفة العمل كالانضمام والتركيب الصادرين عما لا شعور له فلذلك يقتضي
الحضور لا الادراك فجواب المحقق ش في الحقيقة منع دخول هذا في قولهم
القاضي على الشيئين اه لان هذا تصرف وعمل خاص هو من الحكم الذي هو
ادراك ان النسبة واقعة والاخر بحسب آلته اه جعل المعترض الاستخدام
تصرفا فاذا كان التصرف بالآلة ننقل الكلام الى استخدام تلك الآلة فيلزم
توسط الآلة بين الآلة وذي الآلة ويتسلسل مع كونها محصورة بين حاصرين
مع انه لا قوة اخرى واسطة ان اريد بالآلة مثل القوى وبعيد ان يراد
بها مثل الروح البخاري والاعضاء فالحق في الجواب ان الادراك والتصرف
هنا واحد فان تصرف الوهم فيهما عين ادراكها وهكذا من كل عامل
بالنسبة الى المعامل فان النفس ايضا تستخدم القوى وتدركها لكن
ادراكها عين استخدامها لان علمها بالقوى حضوري كما مر فكما ان الواجب تعالى
علمه قدرته كذلك النفس بالنسبة الى القوى كما اذا راينا شيئا
اصفر حكمنا بانه عسل اي مع انه لم يكن عسلا في الواقع فدرك هذا
الحكم الغلط هو الوهم كما ان الحكم الصحيح بانه عسل اذا كان عسلا يدرك
الحس المشترك وموضع تصرف الوهم الدماغ كله لانه رئيس القوى
الحيوانية جميعا ولان المتخيلة التي هي آلة الوهم تتصرف في البطن المقدم
والمؤخر كما ان مدركاته هي المعاني الكلية هذا الوهم لتم ان الوهم
هو العقل المقيد وليس فليس لان المحبة التي هي من مدركات الوهم





ليست من الانتزاعيات التي لا فرد لها ولا من الكليات المنحصر نوعها
في شخص على انه لو انحصر لثبت الوهم ايضا بل من الكليات المنتشرة الافراد
وافرادها محبة هذا الانسان وذاك الانسان وهذا الغنم بولده وذاك
الحمار وغيرها وهكذا محبة هذا الانسان بولده وبزوجته وبكل شيء محبة
وفي يوم واحد يرد عليه الف محبة بل يزيد فلا شبهة ان هذه الميول والاشواق
والمحبات او ما شئت فسمها جزئيات معنوية قائمة بالمعنى الذي هو
النفس لم تكن ثم كانت وتزول عنها وجدت فهذا المعنى الجزئي لا بد له من
مدرك للتضايف بين المدرك والمدرك ولا يصلح لدرك هذه المعاني
الجزئية الوجدانية الحواس الظاهرة والحس المشترك والخيال لان وظيفتها
ادراك الصور وحفظها وهذه معان ولا العاقلة لان شانها درك
الكليات وهذه جزئيات وجزئيتها ليست بمجرد الاضافة فلا بد
من قوة اخرى غير الحس والخيال وغير العقل وهي مرادهم بالوهم ولا يجد
العقل فرقا بين البياض وبين المحبة في كونهما من الانواع المنتشرة الافراد
الا ان افراد البياض من الصور المحسوسات وافراد المحبة من المعاني
الوجدانيات وقس عليها العداوة والكراهة ونحوهما وتتميم كلامه ش
يبتني على شيئين احدهما ان لا يكون للمحبة والعداوة وامثالها جزئيات
حقيقية الا نسب كلياتها الى الصور الجزئية وليس كذلك كما قلنا و
كما صرح نفسه في بحث الارادة والكراهة من الالهيات بقوله الارادة
والكراهة كيفية نفسانية كساير الكيفيات النفسانية وهي من

الامور الوجدانية كساير الامور الوجدانيات مثل اللذة والالم بحيث يحصل
معرفة جزئياتها وقال بعد اسطر ولا قران ادراك جزئيات كل منها
بادراك جزئيات امور اخرى اه وثانيهما ان يكون ادراك المعانى الجزئية
التى انحصرت فى الاضافات الاعتبارية فى الحيوانات العجم باتصال
خيالها بارباب انواعها اذ لا عقل لها حتى يكون وهمها عقلا مقيدا ولو كانت
ثمرة هذا الكلام منه عدم تاصل وجود ابليس والا بالستر كما قالوا فى نارها
ان الشر مجعول فى القضاء الالهى بالعرض فليقتصر على الوهم الغالط واحكامه
الغلط لحكمه بان هذا الاصفر عسل كامر وكذ ركت الخوف من الميت ولا
يتعدى الى الوهم الذى كالكلب المعلم والى الحاكم بالمحبة على الاب المحب والصديق
ونحوهما والخوف من العدو المتغلب ولو كان العذر عدم عدهم مدركات
الوهم عالما على حده مثل مدركات الخيال كان تقليدا على انه جاز ان يكون
ذلك لعدهم اياها من الملكوت الاسفل لكونها معان جزئية قائمة
بنفوس قائمة بالصور الملكوتية والملكية او من الملكوت الاعلى لشرافة
المعنى وظنى ان الداعى له على ذلك التوغل فى التوحيد وجبر اذ الافراد
المنتشرة من المعانى حيث كانت المكثرات الصورية فيها من الاشكال
والاوضاع والاحيان والجهات وغيرها مفقودة بخلاف الافراد المنتشرة
من الطبايع الصورية امكن له توحيدها لكن الموضوعات والازمنة
وغيرها موجودة والعجب انه ذكر هذا فى مواضع منها مفاتيح الغيب قوله
ليست صفة قائمة بهذا الشخص قول المحبة والعداوة وامثالها قائمة





بالنفس لا بالجثة والنفس ايضا معنى جزئى يدركها الوهم ادراكا اجماليا كما
ياتى فى مبحث تجرد النفس وبالجملة كل معنى كلى معقول اه لما ذكر ان مدركات
الوهم هى المعانى الكلية المضافة ايراد ان يعين انها الكليات المنتزعة
كالعلية ونحوها لا مثل السواد وشبهه لكن المناسب ان يقول وادراك القسم
الثانى ايضا اما بالعقل الصرف واما بشئ من الحواس كما يقتضيه المقابلة
وهى ايضا الحركة بجميع التحريكات اه لا بمعنى انها المجموع اذ المجموع لا
وجود له كما لا وحدة له ولا بمعنى اتحاد الاثنين لكونه باطلا ولا بمعنى التجافى
عن مقامه والتلبس بمقامه ولا غير ذلك من الاحتمالات الباطلة بل
بمعنى انها الاصل المحفوظ فى جميع المراتب وروح الارواح وصورة الصور
ولا تجافى عن مقامها العالى اذا اتصف بصفات مقامها السافل
ولا تنتقل مصحوبة بخواص نشاتها السافلة اذا تخلقت باخلاق مرتبتها
الكاملة بل بنحو الاستكمال الذاتى والحركة الجوهرية ولها الكثرة فى الوحدة و
الوحدة فى الكثرة كما ان وجودها واحد بالوحدة الحقة الظلية واما المفاهيم
المنتزعة عن المراتب الطولية والعرضية للنفس فليست متفقة وليس
بقادح ثم نقول الحركات الانسانية اه هذا ايضا استدلال من
ناحية المعلوم اذ يقول لولا هذا المعلوم باحد الانحاء معلوما المرغوب به
فالحاكم لا بد ان يحضره كلاهما لكن ثانيا يقال لو لم يكن العالم عين المدرك
الراغب لم يصدر من ذلك العالم الخبير بالمرغوب الرغبة والميل ولا
من ذلك الميال العلم والخبرة لان المفروض ان احدهما غير الاخر والثانى بط



فالمقدم مثله فكذا هيهنا فان النفس اه اذ قد ذكرنا ان المفاهيم
المنتزعة منها ليست متفقة فكل اثر يصدر منها بما لها اسم خاص
ومفهوم معين وذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات لا يقال
درك النفس للجزئيات لا يستدعى زيادة مؤنة اذ ظاهر انها تدرك المحسوسات
لانا نقول دركها للجزئيات بالدرك الحصولى ليس مرادا هيهنا لان كون
ذلك الدرك للنفس محل الكلام فانه للالات النفس عند كثير منهم
واما ما ذكره ش من العلم الحضورى بالبدن والقوى فلا شك انه للنفس
وانه بدون الالة فثبت ان شيئا واحدا هو النفس ذو اطوار مختلفة
مدرك للجزئى والكلى احدها انا ندعى ان محل الشهوة اه هذا
مستلزم لتجرد القوة الشهوية والغضبية لا انها النفس لجواز ان لا يكون
محل الشهوة والغضب هو البدن ولا جسما اخر ولا النفس كما هو المط بل
قوة مجردة لها وهكذا نقول فى الوجه الثانى والثالث اقول بل المط لازم
لان القوة اذا كانت مادية لم تكن من صقع النفس بخلاف ما اذا كانت
مجردة فانها من صقعها الا ان مناط السوائية مستهلك فى المجرد فمحل
الشهوة والعداوة وغيرها اذا كان فى الانسان مجردا لا مجرد هنا الا النفس
وما من صقعها ثبت المط لزم حلول المقدارين فى مادة واحدة
وان كان المقدار المتخيل مجردا مثاليا والخيال والمتخيل واحدا ثبت
تجرد الخيال لان المراد بتجرد الخيال التجرد البرزخى المثالى فيلزم كونها
محل المقدار فلو جوز الشيخ ادراك الشئ المغاير بالانشاء لم يلزم ذلك





على ان تجرد النفس فى مقام الخيال او تجرد الخيال تجرد برزخى وان الجوهر
الواحد لا يمكن اه بناء على انكاره الحركة الجوهرية والاتحاد بالعقل الفعال
بعد الاتحاد بالحس واما كون الوجود متحققا فى العين وكونه قابلا للشدة
والضعف فلا ينكره الشيخ ايضا لان اجسامنا فى معرض الانحلال
سيما الروح البخارى الذى لو كان الجسم او الجسمانى مدركا كان هو الباقى بذلك
لان ذلك الروح عندهم محل القوى والقوة عرض فيه او صورة منطبعة
مادية فيه وانما قلنا سيما الروح لانه الطف واسرع تحللا واحوج الى
بدل لما يتحلل منه ولذلك اعتنى الاطباء بامر هذا الروح واصلاحه بالاغذية
والادوية وازدياده كما وكيفا بها فلا يخ اما ان يحصل اه هنا شق
اخر وهو ان يحصل صورة واحدة فى الاصل فقط لكن لم يتعرض له
لان المضاف لا بد ان يكون خليفة لما يتحلل والخليفة بصفة المستخلف
فوجب الانطباع فيه من المبادى المفارقة اى المنفصلة وهى
النفس المنطبعة الفلكية لان المفارقات لا يمكن ان يرتسم فيها
والاشباح الجزئية فلما كان مراده النفس المنطبعة الفلكية خص
الاشكال فى قوله الا ان المشكل اه بالنفس ولم يذكر المفارقات
من جهة النفس اه الظاهر ان العبارة كانت هكذا من جهة انه
كما ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل فاذا انمحت
الصورة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال فكذا هيهنا
واما ما راينا فى النسخ فكما ترى الا ان المشكل اه لا اشكال على الطريقة

الحقه لان النفس في مقام الخيال اذ الخيال لها تجرد برزخي لا مانع فيها عن التشبح
بالاشباح المثالية وايضا المشكل ارتسام الاشباح الخيالية في النفس لا
قيامها بها قيام صدور من جانب قلبهم ودماغهم والسر في ذلك
انهم يدركون الكليات في اكسية العبارات وفي البسة صور المحسوسات
والعبارات تتكون بالصوت الحاصل عن قصبة الرية وبمقارعته و
اصطكاكه بالمخارج الحلقية الى الشفوية وصور المحسوسات تحصل في الراس
حتى الملموسات باعتبار صورها الخيالية فلهذا توهم ان ادراك الكليات
في جانب القلب والدماغ والا فعلوم ان الكليات مجردة ومن تجردها
يثبت تجرد النفس والمجرد كيف يسوغ ان يكون في محل خاص او جهة خاصة
والانسان اذا ادرك حقيقة كلية فقد احاط بلطيفته المجردة بجميع افرادها
ورقايقها الخارجية والذهنية ونشاتها الطولية والعرضية واني
يتيسر هذا للحم صنوبرى او جرم لزج دماغي او روح بخاري ثم
لما لاح لهم ان الاحاد اه اى الاحاد ليست موصوفة بجميع هذه الصفات
بل ولا ببعضها بنحو المدركية الحقيقية وان اتصف البعض بالبعض بنحو
المدخلية والمراد بالجملة مجموع البنية والهيكل المحسوس الذى ليس الانسان
عندهم الا هو ونعم ما قال الجامي قدس سره في سلسلة الذهب حد انسان
بمذهب عامه حيوانيست مستوى القامه پهن ناخن برهنه پوست
زموى بدو پاره سپر نجانند كوى هركرا بنكرند كاينسانست مى
برندش گمان كه انسان است اقول في الجواب ان هذه الاشكال اه

اقول



اقول لا صعوبة له على مذهب الانطباعي ايضا لان لهم ان يقول الوضع والحيز
ونحوهما من لوازم وجود صورة الكرة المادية واما صورة الكرة الادراكية
فلا حتى يستدعي الوضع والحيز لمحلها الا ترى ان القوم مع قولهم بالانطباع
في الوجود الذهني يقولون في دفع قول من يقول لو كان الوجود الذهني حقا لكان
النار في الذهن محرقة ولكان النفس عند تصور الاستقامة مثلا مستقيمة
ان الاحراق من لوازم وجودها الخارجي والاتصاف بالاستقامة انما
يلزم لو قامت بها الاستقامة بوجودها العينية وليس كذلك
فنقول المربع الكلي امر يقرن بالعقل اه الحق في الجواب نظير ما سبق في الكرة
الكلية انها كرة بالحمل الاولي لا بالمتعارف فنقول المربع الكلي والتيامن
والتياسر الكليان ليست هي بالحمل المتعارف وان فرض تيامن
وتياسر جزئيان فذلك بفرض العقل كما قال المجيب بل فرض كاذب غير
موافق لنفس الامر وانما لم يتشبث بالحمل لانه شئ متداول في هذا
الكتاب وفي ساير كتب المص العلامة قدس سره ولم يتفطن به هؤلاء
المستدلون حتى ان الوهم اه متعلق بقوله لا مادة له و
هي كصدور الافلاك اى كتصورات هي منشأ صدور الافلاك بقرينة
ابداع العرق وان كانت الافلاك ايضا من الجهات الفاعلية
جعلا واحدا بسيطا اذ لا مادة لها حتى تكون مجعولة وتلك الصورة
مجعولا اليها بجعل مستانف كما في جعل الشمعة من بعثه واما جعل المربع
مشخصا مخصوصا بخصوصية فليس جعلا مستانفا ولا ينافي ما سبق



ان هوية كل من المربعين بامر لازم لهويته لان اللازم تابع في المجعولية و
اللا مجعولية للملزوم او لان المراد به اللازم الغير المتاخر في الوجود
واذا عدم فلم يعدم الماشئ وذلك كالافلاك فان الفناء والعدم البحت
البسيط جايز عليه ولكن الفساد اى العدم الى شئ ممتنع عليه لانه لا يصير
عنده هذا معد وما يجتامع ان الكل لا بد وان يفنى ويبقى وجه ربك ذو
الجلال والاكرام بل حاصل الماخوذ بفعل الاخذ اى حاصل بسبب الماخوذ
بجعل الاخذ كما ان هوية كل من المربعين بامر لازم لهوية المجعولة
للنفس فيكون الجواب باختيار الشق الثالث او حاصل الماخوذ بسبب
جهات فاعلية في الاخذ بان يكون لامر الماخوذ للاختصاص فيكون
الجواب باختيار الشق الثاني واعلم ان الامتياز في الاشارة الخيالية
لا يوجب اه بل الامتياز في الاشارة الحسية يوجب وهذا الكلام متعلق
بقوله واختلافها في الاشارة الخيالية على انها اضافة لا على انها
مضاف اليه اه اى الاضافة معتبرة في الحصة بنحو النسبية لا بنحو الطرفية
وبنحو اليه اللحاظ والحرفية لا بنحو الملحوظية بالذات والاسمية والا لم يكن
التفاوت بين الحصة والكلي بمحض الاعتبار كما قالوا وفي هذا التحقيق تعريض
بالمستدل حيث جعل مدرك الوهم مركبا بقوله لان ادراك المركب اه
ان قلت اذا كان وظيفة الوهم ادراك المعاني ولا خبر له من عالم الصوره
كيف يضيف المعنى الى الصورة قلت هذا نظير ما ذكرنا في مثل زيد انسان
انه ليس تركيبا حقيقيا فادراك الصورة بالخيال وادراك المعنى الجزئي بالعقل

المتعلق



المتعلق بالخيال عند المص او بالوهم كما هو المش ولكن تخصصه بالاضافة
كالتشخص بامر لازم للهوية كما مر وهذا التركيب عمل المتخيلة وملاك الامر
ان الكل مراتب النفس وهي روحها يدركها العقل المتعلق بالخيال
وهو الوهم بخلاف العداوة المنضمة اى العداوة مع الصورة المذكورة
في الاستدلال فانها ليست شيئا واحدا فلا يدركها العقل المتعلق بل المشوب
اى العقل والخيال فهذا ايضا تعريض بالمستدل ونسبة الارادة
اى القوة الاجماعية اه الميل والشوق المؤكد من العقل العملي يسمى بالارادة
كارادة عيادة المريض لله والميل والشوق المؤكد من القوة الباعثة
الحيوانية يسمى بالشهوة كارادة عيادة المريض لحظوظ النفسانية فان
العقل النظري والعقل العملي في الانسان بما هو انسان كالمدركة والمحركة
في الحيوان وفي الانسان بما هو حيوان فلما كان مبدء الميل في الانسان
بما هو انسان اجل سمي اثره باسم اخر كما يسمى في الحق باسم اخر كالمحبة و
الارادة كما اشتهر في الشريعة ايضا والعشق والابتهاج وانما لم يشتهر
في الشريعة اطلاق لفظ العشق وان ورد مثل من عشقني عشقته وغير
ذلك لان النبي بما هو نبي وظيفته الاتيان بالاداب ولو تكلم احيانا
بغيرها من مقام الجمع والوحدة فهو بصدد رعيه بما هو ولي كقوله ص
لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وغير ذلك و
العشق من هذا القبيل والا فكما قيل نيست فرقى در ميان حب وعشق
شام در معنى نباشد جز دمشق ثم انه ش فسر الارادة بنفس القوة

بناء على الاتحاد كاتحاد العلم والعالم فالاراده عين المريد والشهوة عين القوة
الشهويه والقدره عين القادر كما يصرح بعد سطر والحاصل انه كما ان الوهم
والخيال كلاهما مجرد الا ان الوهم ارفع منزلة في التجرد كذلك العقل العملي و
القوة الشوقية كلاهما مجرد الا ان العقل العملي ارفع منزلة في التجرد وقوله
لكن لم نجد في كلام احداه من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم وهو من
المحسنات البديعية مثل انا افصح الناس بيد اني من قريش وهي
المسماة بالقدرة اعلم ان عد القوم القدرة من الكيفيات النفسانية من
الشواهد المصرح العلامة على ما حققه من اتحاد مراتب النفس وان اشراقها
نفذ الى تخوم ارض البدن اذ لولاه لما كان القوة القائمة بالعضلات كيفية
نفسية بل جسمية كما لا يخفى وكذا حكم الطبيعة المرادان مثل القوة
العاملة مثل الطبيعة في الانطباع والسريان في الاجسام فكان العاملة
طبيعة سارية في العضلات وكان الطبيعة محركة عاملة منبثة في
الخفاف والثقال وغيرها ومنهم من سلك طريق الحيوة غير مفصلة
يعني ان القائلين الذين سبق ذكرهم وان كانوا سالكي مسلك الحيوة
فان حيوة الحيوان هي الدرك والفعل التحريكي الا انهم لم يتخذوا
المسلك عنوان الحيوة وهؤلاء الناهجون منهج الحيوة ايضا وان كانوا ناهجي
منهج الدرك والحركة في الحقيقة الا انهم لم يفصلوا الحيوة اليهما فجعلها
جوهرا غير جسم محركا لذاته اما ان يقرء على صيغة المفعول او يراد مدلوله
الالتزامي فان مذهبهم ان النفس متحركة لذاتها ثم ان المراد بجوهر متحرك





لذاته غير جسم على تاويل المص الطبيعة السيالة التي هي مرتبة من النفس و
منهم من جعلها ماكان اه هكذا في النسخ التي رأينا من الاسفار ولا يحضرني
الشفا حتى انظر والاولى التعبير بالفاء لان الذين لم يتحاشوا عن جعل النفس جسما
وطلبوا تعيين ذلك الجسم المتحرك لذاته تحزبوا احزابا فمنهم من جعلها جوهرا
لا يتجزى وهكذا فجعلها من الجنس الذي كان يراه المبدء اي للعالم
ولكن بواسطة المبدع الاول فان لبعض الاقدمين اقاويل منها ما نقل عن
ثاليس الملطي انه قال المبدع الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات
كلها وهو الماء ثم حصل منها الارض بالتكثيف والانجماد والنار والهواء
بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة
الهواء والسماء تكونت من دخان النار ويقال ان ثاليس قد اخذه
من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تع خلق جوهرا فنظر اليه
نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان
فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها
الجبال ومثله في احاديث اهل العصمة وقال اخرون كان الاصل ارضا
فحصل الباقي من الارض بالتلطيف وزعم انكسيمايس انه الهواء ويكون
من لطافته النار وكثافته الارض والماء واخر انه النار واخر انه البخار
وعن انكساغورس انه الخليط وعن ذي مقراطيس ما هو المعروف من
الاجرام الصغار الصلبة المبثوثة في خلاء غير متناه وعن الثنوية ان اصل
العالم النور والظلمة والحرنانية لم يقولوا بجسمية المبدء وهم الذين

اثبتوا القدماء الخمسة الباری والنفس والهیولی والدهر والخلأ والفیثا غورسیون
اعتقدوا ان المبادی هی الاعداد المتولدة من الوحدات وهذه الاقاویل
من یفسر ولاکثرها تاویلات حسنة لو ذکرناها لخرجنا عن طور هذه
التعلیقة ولنرجع الی اصل المطلب فنقول صورة قیاسهم هکذا النفس مبدء لکل
لماسواه وکل مبدء لما سواه مبدء فالنفس مبدء والمبدء اما نار او هواء
او فالنفس اما نار او هواء او وهکذا قیاس من یقول الشیء انما یدرک
ما هو شبیهه فجعل النفس مرکبا من الاشیاء التی یراها عنا صر ای
یعتقدها اصولا للکون والبقا فی العالم فیشمل الغلبة والمحبة فالکون
منوط بالعناصر الاربعة والبقا بدفع المنافر وجذب الملایم وهما منوطان
بالغلبة والمحبة فمنهم من قال ان النفس حرارة غریزیة ای هولاء لما
وصلوا الی معرفة النفس من مسلك الحیوة فجعلوها من سنخ الحیوة ومقوماتها
ولوازمها ومعداتها ومداتها انما التفاوت فی اضافته واعراضه
اللاحقة فان النفس عندهم ایضا متغیرة ومتحرکة لکن فی الکیف لانه ازداد
علمه وقدرته ونحوهما کما وکیفا وکلها من العوارض واما جوهره وسنخ ذاته
فهو محفوظ غیر متغیر اصلا واما المعرض فلما قال بالحرکة الجوهریة کانت بذاتها
عنده متغیرة متفاوتة مع اصل محفوظ وسنخ باق من اول وجودها الی اخره
لاصالة الوجود وکون ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراك وباعتبار
وجهها الی الحق الباقی ولاتصال الحرکة وغیر ذلك فالتفاوت بین درجتی
ذات واحدة مع وحدتها بهذه الوجوه التی ذکرناها بین درجة کونها عقلا

بالقوه



بالقوه ودرجة کونها عقلا بالفعل کتفاوت درجتی النبی ص والامة فاذا کان
فی ذات واحدة هذا التفاوت العظیم فما ظنك بالتفاوت فی ذاتین
هما کالروح والجسد بل روح الروح الفانی فی نور الاحد بل ذاته بذاته بحیث
بلغت الی الغایة مرتبة کل نفس وعقل فان جمیع الفصول بالنسبة الی الفصل
الاخیر لا بشرط اجناس وجمیع الصور بالنسبة الی الصورة الاخیرة مواد و
الفصل الاخیر محصلها والصورة الاخیرة مقومها ثم اشخاص النوع الاخیر
التی هی بحسب الباطن انواع وهی عقول بالقوة بالنسبة الی اشخاص التی هی
عقول بالفعل هکذا فان نسبة التشخص الی النوع نسبة الفصل الی الجنس ثم
نسبة العقول بالفعل الی العقل المقدس الختمی ص ماخوذة لا بشرط نسبة
الجنس الی الفصل فانه فی العقول العایدات کالعقل الاول فی البادیات العقول
بل هو هو وهی هی بوجه وللاشارة الی ان العقول الصاعدة بالنسبة الیه
ص هکذا قال تع النبی اولی بالمومنین من انفسهم وکیف لا یکون کذلك و
قد ورد فی حق الائمة من ولده ذکرکم فی الذاکرین واسماؤکم فی الاسماء
وانفسکم فی النفوس وارواحکم فی الارواح واجسادکم فی الاجساد
وفی حق المومنین من امته المرحومة المومن مرآت المومن علی بعض
الوجوه وان کان ما تلا لها او لما اشار اشارة اجمالیة الی مقام
روحانیته ص بانه غایة الکل وتمامیتها وخلق الکل لاجله وخلق هو لاجل
الله ولولاه لما خلق الافلاك والاملاك ففی هذا المقام لا مماثل لهذه
الحقیقة المحمدیة المطلقة بکافیة ولا ثانی لها بوا نیة حیث ان کل نفس وعقل



استنشاقها وترویحها ولاسیما ان الروح البخاری عنده بسیط غیر مرکب من
الاسطقسات کما سیجیء وقولهم یستنشق ذلك ای مادة ذلك و
الاولی ان یقال لحمل المعرض الاجرام فی قولهم عند الاجرام التی لا یتجزی
التی هی المبادی علی الاجسام المثالیة وفی قولهم الاجرام الذی لا یتجزی کرویا
علی الروح البخاری وکانوا من القائلین بالاجرام الصغار الصلبة وهذا
التوجیه لکلامه س اقل تکلفا وهی الطبیعة وبها اول نار ذات
ثلث شعب لکونها فی الجسم وهو طویل عریض عمیق فالتعلق بعالم
الطبیعة منشأ الاحتراق بتلك النار فی الاخرة وتاویل کلامهم
ان المبدء الاول واحد حقیقی ویمکن تاویل اخر وهو انه لما لم یکن للمبدء
الاول مهیة وراء الوحدة فهو الوحدة القائمة بذاتها والوحدة صارت
مبدء الاثنین وهو العقل لانه مرکب من مهیة ووجود والاثنان صار
مبدء للثلثة وهی النفس لان لها وراء الوجود والمهیة تعلقا بالمادة
تدبیریا ثم صارت الثلثة مبدء الاربعة وهی الطبع لان له وراء التعلق
التدبیری والتصرف التسخیری تعلقا انطباعیا واضافة حلولیة والی
هنا تم المبادی الفاعلیة وهو عندنا بسیط غیر مرکب من الاسطقسات
هذا خلاف ما عند الحکماء ولاسیما الطبیعیین حیث قالوا ان الروح البخاری
یتکون من لطیف الاخلاط والاعضاء من کثیفها فهو من الاسطقسات
ولکن ما ذکره س هنا نظیر ما ذکره فی امر الغذا من انه من عالم النفس او
انه الطبیعة المجبولة علی طاعة النفس غیر الطبیعة التی ربما یتعصی و

بهایقع



بها یقع الاعیاء مثلا کما قال فی الشواهد وغیره فیکون المراد بما ذکره قبیل ذلك
ان المراد بالنار حرارة جوهریة یتصرف فی الاجسام بالاحالة والتحلیل وهی الطبیعة
ینشأ منها النسبة الاعتدالیة المزاجیة فی البدن فالنفس فی مقام العاقلة
تغتذی بالمعقولات ویتقوی بها فاذا وقع ظله فی البدن صار تغذیة
بالجسمانیات وتقویا له بها وینمو مقدارها الی الملأ الاعلی حتی تقوم باحسن
تقویم فی مقام الحضور لدی القیوم المحیط فاذا وقع ظله علی البدن صارت تنمیة
حسیة وحرکة کمیة فی احسن تقویم صوری بهی ویجعل کل نفس شبیهة بنفسها
علما وخلقا وعملا استخلافا معنویا واستبقاء نوریا فاذا وقع ظله علی البدن صار
استیلادا بالمولدة صوریا واستخلافا جسمانیا واستبقاء نوعیا وهکذا
جمیع ما فی البدن اظلال حسیة لهیئات نوریة فی النفس بل موجودات العالم
الادنی ظل ظلال العالم الاعلی کما مر فی مبحث المثل النوریة خلسة کلامه اصح
قد مر ان للوجود ثلث مراتب الوجود الحق والوجود المطلق والوجود المقید
الوجود الحق هو الله والمطلق فعله والمقید اثره وذلك المطلق فی کل بحسبه
فهو فی العقل عقل وفی النفس نفس وفی الطبع طبع وفی ذاته لا جوهر ولا عرض
فاقالوا انما هو فی فعله نعم ولکن لما کان فعله امره وکلمته ونوره کان من
صقعه ولیس شیئا علی حیاله فهو هو بما هو هو ولکن الادب فی حفظ المراتب
والعدل وضع کل شیء فی موضعه فبالعدل قامت السموات والارضون
وعلی ای الوجهین فحاجة کل متحرك الی محرك غیره ثابت ای علی الحرکة
العرضیة والحرکة الجوهریة فکل متحرك یحتاج الی محرك غیره کما هو مقرر فی

من صقعه ومامن صقع الشئ لا يعادله ولا يقابله انتقل الى نشأته الطبيعية
وعطف عنان الكلام الى مقام صورته البشرية المقتضية للتماثل وغيره فان
العارف الحقيقي لا بدان يكون ذا العينين جامعا بين النشأتين الصورة والمعنى
والرقيقة والحقيقة ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا لئلا يلزم الغلو والتفويض
ولا الجهل بالمقامات السنية للنفس ولا سيما النفوس الزكية القدسية
كما قال الكفرة ان انتم الا بشر مثلنا فجميع ما ورد في حق الانبياء والائمة عليهم السلام
من العصمة والطهارة والتخلق باخلاق الله والتحقق بها حق وصدق بحسب
مقام روحانيتهم ووجههم الى الله وجميع ما نسب اليهم من امثال الصفات
البشرية والاحكام الخلقية مثل ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان و
مثل تعليم جبرئيل واظهارهم العجز والانكسار ولا سيما في مكالماتهم ومناجاتهم
مع الله الواحد القهار صدق ايضا بحسب مقام صورتهم ووجههم الى النفس
فانهم كانوا يأكلون ويشربون وينامون ويتصفون بغير ذلك من احكام البشرية
والخلقية بحسب الصورة في عالم الصورة كيف لا يعلمون الا ما علمهم جبرئيل لان
جميع كمالاتهم من الله تعم فان نسبة الشئ الى القابل بالامكان ونسبته الى
الفاعل بالوجوب لكن لما كان القابل الواقعي اعنى المادة الجسمية فيهم مستهلكا
فضلا عن القابل النعلى اعنى المهية لقاهرية احكام الروحانية واحكام الوجود
واشتراط السنخية بين الاثر والمؤثر ولا وقع لعالم الصورة في جنب عالم
المعنى الذى هو عالمهم وما به فعليتهم كانت احكام الصورة صورة واحكام
الروح روحا ومن هنا لا تحكم لجسد النبى صلعم على روحه بل يدور معه حيثما

دار



دار ويتصف بصفاته مثل انه لا ظل له وانه يرى من خلفه وانه بل جسد
المؤمن لا يبلى وغير ذلك فالاجسام بما هي اجسام ما شئة حتى الفلك
بما هو جسم فقط لان مبدء حركته نفسه او طبيعته التى هى عين نفسه
كما سيجئ وكلتاهما خارجتان عن الجسم بشرط لا وان لم تكونا خارجتين عن
الجسم لا بشرط الحمله عليهما وكلما يتوجه نحو الكمال بحسب الفطرة الاولى
اه وذلك لان الطلب اذا كان في جبلة الشئ وفطرته الاولى يوصله
الى المطلوب والا لكان ايداعه فيه عبثا والمطلوب النفوس الحية التى
ارادوا بالحركة الذاتية حركتها كما حصرها المص فيها دائمة لا يفوت لانه اما
الحق والمفارقات العقلية او عالم النفوس الخيالية والوهمية من الصور
المجردة عن المادة دون المقدار والجميع دائمة بدوام الحق تعم شانه فلانها
ابسط الاشكال فالكرية كناية عن بساطة الاجرام المثالية وقوله ولهذا
كانت الافلاك كروية بيان لحق الكروية النفس فى ضمن بعض افرادها مقتضى
التركيب الاتحادى بين المادة والصورة بما هما جنس وفصل والجسم فى هذا
التاويل الجسم الملكى لا المثالى الملكوتى فالمراد ان فى الحيوان روحا
بخاريا اه لا يخفى ان هذا ينافى ما ذكره انفا من ان المراد الاجرام المثالية
فان مقتضى ذلك ان يستنشق بالنفس الاجرام المثالية لا الروح البخارى
الذى هو من عالم الملك فان اسم الاشارة فى قولهم يستنشق ذلك عايد
الى الجرم الكرى والجواب ان الروح البخارى مركب القوى والقوى مظهر الصور
المثالية ولولاه لما حصل الظاهر والمظهر فلهذا استنشاقه وترويحه



موضعه لكن فى الحركة الجوهرية يحتاج الى المحرك بمعنى المفيد لوجود ذلك المحرك ولكن اذا
جعل ذلك الوجود جعله حال كونه متحركا بجعل واحد لا انه جعله موجودا ثم جعله بجعل
اخر متحركا اذ علمت ان الحركة من عوارض مهيته لا وجوده لان الحركة فى المتحرك بذاته
الجوهرية وشيئية الوجودية نحو وجوده وفى الحركة العرضية يحتاج الى المحرك
بمعنى المفيد للحركة فان الحركة هنا عرضية معللة بخلافها ثم فالجاعل جعل هنا
وجود المتحرك ثم جعله بجعل اخر متحركا وكذا انتهاء المتحركات الى محرك غير متحرك
ثابت ولكن فى موضع بمعنى مفيد وجوده متحركا وفى موضع بمعنى مفيد حركته
وفى بعض النسخ غير ثابت والضمير غير ثابت وهو لا يلايم اول الكلام ولا قوله
اى الوجهين اذ على وجه واحد وهو الحركة الجوهرية الاحتياج الى المحرك المفيد للحركة
غير ثابت لكونها ذاتية مع ان هذه القاعدة ثابتة وعليها يبتنى اثبات
الواجب من مسلك الحركة لكن الصحيح على اى الوجهين ثابتة واما الحركة
على سبيل الاستحالة اه هذا من باب عموم المجاز الذى هو مصطلح علماء المنقول
فان الاستحالة هى الحركة الكيفية واما الجوهرية فتسمى بالتكوين كما سبق فى السفر
الاول بين الوجود والمهية والا فالحركة فى الجوهر معناها انه سيال الوجود
لا انه سيال المهية فالطبيعة مثلا مهيتها ثابتة وهويتها سيالة نعم
ليس السيلان وجودا اخر طاريا على هويتها كما فى الحركات العرضية حتى تكون
الطبيعة ثابتة المهية والهوية جميعا ويصير السيلان من عوارض الوجود
لا من عوارض المهية ويتحقق فى عالم الملك هوية ثابتة حتى ينافى حدوثه
الذاتى وتجدده الجوهرى بشراشره سمواته وارضياته بسايطه ومركباته كما

نطقت



نطقت به الشرايع الحقه وتجدد هوية الجوهر ووجوده وثبات مهيته بل لا ثباتها
ولا لا ثباتها يجمع بين القولين من تجدد الجوهر وعدم تجدده فللكل وجود
واحد شخصى زمانى له مهية واحدة كون وجود الكل شخصيا زمانيا لاجل ان
يتحقق الخروج من وجود الى وجود تدريجا فيصدق الحركة ولولا ان لهذا
الوجود الشخصى عرضا زمانيا لما صدقت الحركة واما وحدة مهيته فهى
كوحدة مهية الانسان المركبة من الجوهر والقابل للابعاد والنامى وغيرها
فانها غير متحصلات فى مراط الانسان حتى ينافى وحدة مهيته وان كانت
متحصلة حيث وجدت بوجودات متفرقة فجاز لبعض انواعه
المتعلقة بالمواد كالطبايع السيالة بخلاف الجواهر المفارقة اذ لا سيلان
فى جواهرها ولا حالة منتظرة لهوياتها ولا حدوث تجددى لها لكونها
من صقع الربوبية التى استاثر لها الثبات والقدم فلا عكس فى ثبوتها
وثباتها التجدد والعدم فكذلك لا يخرج الجوهر الى مقولة اخرى ولا
الجنس اجزاء الجوهر الذى هو الجنس العالى لا يخرج الى جنس عال اخر ولا
الجوهر النوعى الاضافى الى نوع اضافى اخر ويحتمل ان يراد بالجنس معناه اللغوى
وقابلة معا القابلية عند كونها عقلا هيولانيا والفاعلية
عند كونها متصلة بالعقل الفعال كما قال المص ش او المراد القابلية
بمعنى الموصوفية وعلى اى تقدير فلا يلزم كون شئ واحد قابلا وفاعلا
فعلى الاول وجب ان يكون الجزآن مخالفين للكل لانهما معقولان لتحقق
شرط المعقولية والكل ليس معقولا لفقده فهذا وجه المخالفة وما ذكره من

وجوب مباينة الكل للجزء محمول عليه اى الكل قبل الانقسام والجزء بعده بجعل اللام
فى الكل والجزء للعهد لا للجنس او للاستغراق حتى يق لا مباينة فى الكل والجزء
المقداريين الا بالهوية وجراخى ان يراد المخالفة بالهوية والعوارض الغير اللازمة
وح اشتراط المعقولية بالانقسام اشتراط الشئ بنقيضه      وايضا الشئ
الذى هذا حاله اى معقوليته مشروطة بالانقسام يجب ان يقبل الانقسام
وليس كل معقول كذلك لكان البسائط المعقوله      لان جزء تلك المهية
مساوية لكلها فان جزء المقدار جزئ منه والجزئ حامل لنوعه بالتمام
ثم انه يمكن جعل هذا اعنى قوله ويكون فى اقل اه مع قوله ومحل الجزء جزء المحل
اه وجها واحدا والمحذور لزوم العارض الغريب المذكور ويمكن جعلهما
وجهين بجعل المحذور فى الاول لزوم الخلف من وجهين اخرين احدهما ان
ما فرض صورة الشئ لم يكن بتمامها صورة له ولم يلزم الغنا عن ذاتى الشئ
وثانيهما ان ما فرض مجردا كان ملحوقا للعارض الغريب من حيث انه اذا كان
فى الاقل كفاية وهكذا فى كل اقل من اقل كانت الصوره معقولة ابدا مع ما
لا دخل له فى تتميم معقوليتها فهى دائما مغشاة بامر غريب عن حقيقتها
مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات المقادير غرض السائل انه قع
فى الاستدلال مغالطة من باب ايهام الانعكاس فان كل انقسام الى
اجزاء مقدارية انقسام الى اجزاء متشابهة وليس كل انقسام الى اجزاء
متشابهة انقساما الى اجزاء مقدارية كالكلى وحصصه      بل هذا
تركيب وذلك تجزية هذا مع قوله وبالجملة اه الذى هو عبارة اخرى له

ملاك



ملاك الجواب واما قوله مثلا الحاق الناطق اه فيرد عليه انه مع تصريح السائل
بعدم الاختلاف بين الحيوانيتين المجردتين عن الصاهلية والناطقية
كيف يمكن دعوى الاختلاف بلا بينة مع تنصيص القوم ايضا ان المضاف
اليه خارج عن الحصة وان الحصص متماثلة والجواب ان مراده ش الاشارة الى
جواب اخر فى ذيل بيان التركيب وهو ان التخصيص ليس تجزية حقيقية
خارجية كالتجزية الى الاجزاء الخارجية المقدارية اذ الكلى الطبيعى مطلقا
لا وجود له منعزلا عن الخصوصيات والمختلفات ولا سيما الاجناس و
خصوصا جنس الاجناس المبهمة بذاتها المتحصلة بالتحصلات المتباينة
فى الخارج ولهذا يقال فى تعريف الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة الحقايق
والنوع وان كان مقولا على الكثرة المتفقة الا انه فى العقل طبيعة تامة
متحصلة او فى عالم العقول بناء على القول بالمثل الافلاطونية وهنالك متخصص
فى فرد وبالجملة ليس التخصيص تجزية وتكثيرا خارجيا اذ لا مقسم فى الخارج
واحدا بالعدد فلا انقسام بما هى اقسام ان قلت الكلام فى الموجود فى العقل
والحصص المتماثلة موجودة فيه قلت لا تكثر فى العقل ايضا الا باعتبار
ويرشدك اليه قولهم لا تفاوت بين الكلى والحصة الا بالاعتبار و
على تقدير التكثر ليس تجزيا وعلى تقدير التجزى كان الاجزاء متقدرة اذ
الكلام على تقدير تقدر العقل      فيلزم ان يكون مجرد الغرض اه و
يلزم ايضا انتقال العرض من موضوع الى موضوع      ومن حيث
اعتبارها مشتركة بين كثيرين تكون معقولة مجردة اى من حيث اعتبار



شيئية المهية فان اعتبار شيئية الوجود العقلى فى الكلية وان هذا الوجود لاستواء
نسبته الى جميع الافراد مناط الكلية والاشتراك كما سياتى فشئ لا يفهمه بعض
الخواص فضلا عن العوام فالاشتراك الذى يفهمونه صدق مفهوم مجمل غير
مبين عندهم ذاتيته وعرضيته عليها بل مناسبتها فى بعض الاثار
الحسية بل اذا سمعوا كليا تصوروا باوهامهم وخيالاتهم مقدارا ممتدا او
غطاء منبسطا على الافراد كما اذا سمعوا النور المحيط الوجودى تخيلوا شعاعا
عرضيا ممتدا مع انه لا كم ولا كيف للكليات فى ذاتها فكيف لحقيقة الوجود
وهذا لغلبة احكام الصورة عليهم وقاهرية القوى الجزئية على عقولهم
التى بالقوه فى العلميات كما فى العمليات فهذه التصويرات اغذية خيالاتهم
واقواتها لا تتقوم بدونها واما الخواص فهم ان وقعوا فى هذه التمثيلات
بغتة بحسب نشاة خيالهم فلكون قواهم مرتاضة فى النظريات او فى
العمليات رجعوها وردوا احكامها وتداركوها بالاحكام العقلية و
التجرد الذى يفهمونه اما امر سلبى محض او ان يرتقوا قليلا فتخلية شيئية المهية
عن جميع العوارض كالمهية المجردة التى فهمه بعض الحكما من المثل المجرده حاشى القايل
بها عن ذلك      ايرادا على الوجه الثانى اه سلك الوجه الثانى الترقى من
الادنى فقالوا ابعد الاشياء عن الوحدة العدد ومع هذا لا يقبل القسمة ثم
ترقوا الى الحقايق الخارجية الاخرى ثم الى الصور العقلية فقبول العشرة القسمة
لا ينثلم به علم قبول البواقى سيما الصور العقلية مع ان قبول القسمة فى
العشرة باعتبار جنسها الذى هو الكثرة كما ان قبول القسمة فى الاشياء الخارجية

باعتبار



باعتبار مادتها الا ترى انهم خصوا قبول القسمة فى الكم بالوهمية فان الفكية
بعدم المقدار والهيولى يقبلها ولو كان العشره عين الكثرة كانت عين غيرها
كالالف لان جميعها هو الكثرة فهو نوع منها      وهذه الكثرة غير مقابلة
لها نعم ولكن ليس عينها بل قابلة لها عقلا كيف ونوعية العشره لا يتم بدونه
بالذات لا بالعرض ان اراد القسمة الفكية الخارجية فنفس الجسم و
الامتداد لا يقبلها اذ قابلها الهيولى كما تقرر فكيف يقبلها الوحدة بالذات
وان اراد القسمة الوهمية فقابلها بالذات انما هو الكم والجسم يقبلها بالعرض
لان وحدة الجسم نفس وجوده اه سلمنا اتحادها مصداقا لكن لكل واحد
حكمه فان وجود الجسم حيثية طرد العدم وترتب الاثر ووحدته عين حيثية
الاباء عن الانقسام والكثرة وتشخصه عين المنع عن الابهام والكلية
ولا يمنع وحدة المصداق اختلاف الاحكام باختلاف العنوانات اليس
الجنس والفصل فى البسائط جعلهما واحدا ووجودهما واحدا والفصل علة
والجنس معلول له والمهية والوجود متحدان ولكل حكم ولعل مراده بقبول
الجسم قبول هيولاه والاولى فى الجواب ان يق على القول باعتبارية الوحدة
واصالتها جميعا لا حلول لها فى الجسم كما لا يخفى      قال المجيب قد سبق
ان الادراك ليس الا ثبوت حقيقة الشئ اقول ادراكنا لذاتنا اما حضورى
بمعنى ان هويتنا التى هى ذاتنا ادراكنا وهى ايضا مدركة ومدركة
وهذا هو المطلوب الذى اخذ فى الاستدلال واما حصولى وهو ما صورة
مساوية لذاتنا فان صورة الشئ مهيته التى هو بها ما هو وهذا هو المأخوذ

في الاستدلال بانه جمع بين المثلين واما حصولي ونقول ان العلم بالشيء
بنحو الشبحية فهو اثر من ذاتنا واما حصولي ونقول بالمثلية ومع هذا
نقول بحصول اثر من ذاتنا لذاتنا لعدم اكتناهنا بحقايق في ذاتنا
نعلمنا بذاتنا بالخواص واللوازم كما في العلم الرسمي لا الحدي فهذا القول
من المجيب لا يدفع حصول الاثر بهذا المعنى الاخير وان دفع ما قبله والحق
في الجواب عن هذا السؤال ان يقال نحن نعلم ذاتنا بهويتنا الجزئية
التي نشير اليها بانا وكل صورة غير هويتنا نشير اليها بهو شبحا كانت
او رسما او صورة مساوية بل هو مرادف لقوله يحصل لنا اثر
اذ العلم في قولنا نعلم بالبياض نفس البياض الحاصل في الذهن لاتحاد
العلم والمعلوم بالذات كما قالوا ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء
في العقل لكن هذا بحث لفظي اذ لو اسقط قوله فنشعر بذلك الاثر او جعل
الباء سببية اي نشعر بالنفس بسبب ذلك الاثر لم يرد وان كان
الشعور يتبعه آه هذا مبني على كون الباء سببية كما قلنا لا اصلة للشعور
اذ لا معنى لكون حصول مهية الذات او حصول مهية غيرها شعورا
بالاثر بل ان كان كان شعورا بالذات او بغيرها وكان الشعور بالاثر
نفس حصول الاثر المتبوع كما لا يخفى الحق ان الطبيعة النوعية آه اقول
الحق ان قول المجيب لا غبار عليه فان بناء كلامهم على ان للعقول مهيات كما
هو مذهبهم وعلى امكان العلم الحصولي لنا بالنسبة اليها وح فيقول لما كان
العلم الحصولي بالشيء غير المعلوم لا كالعلم الحضوري الذي هو عين المعلوم والمهية





محفوظة في انحاء الوجودات كما هو التحقيق واكتناه مهية الممكن وتحديدها
ممكن وان لم يمكن اكتناه وجوده ومعلوم ان الكلي العقلي بوجه شخصي بل
ليس اعتبار شخصيته غير اعتبار كليته كما سيأتي بل الجزئي المجرد ايضا
يدرك بالعقل كالكلي مطلقا فان وظيفة العقل درك الكليات و
درك الذوات الجزئية من المجردات كانت الطبيعة النوعية للعقل
الفعال هي هو بالمعنى وليس هي هو بالشخص والوجود والمراد بالشخص
نفس الطبيعة النوعية باعتبار شخصيتها بالوجود العقلي وحصولها
في النفس الناطقة الجزئية فان الموضوع من جملة المشخصات وانحصار
نوعه في الشخص انما هو في الخارج واما في الواجب تعـ فنقول اذا حصل لنا
العلم الحصولي به باسمائه وصفاته بان حصلنا عنوانات مطابقة
لها لكونه وجودا صرفا بسيط الحقيقة عليما بالعلم الحضوري علما اجماليا
في عين الكشف التفصيلي قديرا عاما لقدرة الوجوبية وهكذا فهو
هو في المعنى اي في عنوانات الاسماء والصفات وليس هو هو في
الوجود وايضا قد تقرر انه كما ان حقيقة الواجب في الخارج عين حقيقة
الوجود في الخارج كذلك مهيته في الذهن عين مفهوم الوجود فمفهوم
الوجود المطلق للواجب تعـ بمنزلة المهية للممكن لان الوجود ينتزع من نفس
ذات الواجب تعـ كما ان الانسانية المصدرية تنتزع من نفس ذات
الانسان او ان مفاهيم الاسماء والصفات كالمهية لواجب الوجود تعـ
كيف والكثرة المعتبرة في الكلي اعم من ان يجوزها العقل او يعتقدها ولذا



مفهوم واجب الوجود كلي ثم لولا ذلك كان اطلاق الطبيعة النوعية في كلامه
تهافتا وما قالوا ان تعدد افراد نوع واحد بالمادة ولواحقها حق ولكن المادة
هنا يشمل الموضوع بل المتعلق كما في النفوس المتعددة فالتعدد هنا باعتبار
القوابل ولا غرو في وجود القابل للذي هو متحد مع العقل الفعال في المهية لا في
الوجود ومع هذا كليات الجواهر جواهر وهو مقام اخر نعم لو نفي العلم الحصولي
وانحصر العلم بها في الحضوري وانه بالاضافة الاشراقية اليها عن بعد كما يقول
في ادراك الطبايع الكلية انه بالاضافة الاشراقية الى ارباب الانواع كما مر في
السفر الاول غير مرة وفي تعاليقنا عليه لم يتعدد ح لان كل النفوس مشاهدة
لشيء واحد ولها علم واحد وهو عين المعلوم كما هو شان العلم الحضوري كما
ان الصورة المعقولة من الفرس شيء واحد ولو وجد في الف عقل اذ لا ميز في
صرف شيء ولا قابل ولا مقبول ح كما لا علم غير المعلوم لكن على هذا ما جعله اولى
من حصر العلم بها بالتعريف الرسمي بل ان الحاصل منها في نفوسنا مفاهيم
عامة ليس اولى بل لا يوافق ما ذكرنا من مذاقه فالموافق لمذاقه ان يقال
حصول مهية شيء لشيء والعلم الحضوري له مراتب فان علم النفس بذاتها
حين كونها عقلا بالقوة حضوري وحين كونها عقلا بالفعل وعرفت نفسها
نعرفت ربها ايضا حضوري واين هذا من ذاك وما ذكره من تعقلها
بمفهومات عامة ليس على ما ينبغي لانا اذا اردنا ان نعرفها بتعريفات
مساوية نقول مثلا العقل الاول جوهر مفارق في ذاته وفي فعله عن المادة
اول صادر عن الاول تعـ او علة للثاني وقد علمت ان الاولية والثانوية





كالمقومين لهما او مطلوب لنفس الفلك الاعظم ان قلت هذه اثار لم ليس
حكاية عن حقيقته فليس هو هو في المهية قلت المراد مبدء هذه الاثار اعني
فصله المنوع فان كل عقل نوعه منحصر في شخصه كما ان فصل الحيوان مبدء
الحس والحركة لا الحس والحركة وفصل الانسان مبدء النطق لا النطق العرضي
الذي هو درك الكليات او التكلم بالحروف الموضوعات كما ان
القوة العاقلة تشعر بالوهمية ان قيل هذا قياس مع الفارق لان النفس
علة للقوى والعلة محيطة بالمعلول فتدركه والمعلول لا يحيط بالعلة فلا يدركها
الاعلى قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض قلنا الشعور بالنفس المسلم
عند السائل ليس الا هذا القدر وهو يتاتى من الوهمية في شيء
نسبته الى ذاتي كنسبة المرآة الى البصر وذلك الشيء كالعقل الفعال وانما
كان هذا تقريرا للسؤال الاول لان الوهم ايضا كان هنالك كمرآة فالثاني
اعم من الاول ومن زيد صورتين او صورة واحدة اي من نفس
زيد ولا يخفى ان هنا شقا ثالثا وهو ان تعلم نفسك حضوريا ونفس
زيد حصوليا فقد اضفت الى ذلك اي اضفت الى النفس التي
هي جزء ذاتك التي هي مجموع النفس والبدن او مجموع النفس والاعراض
المكتنفة شيئا اخر قوميته وهو الاضافة الى اعراض زيد والحاصل اختيار
الشق الثاني وهو ان الحاصل منهما صورة واحدة وهو المعلوم الحضوري
اي حضور نفسي حضور نفس زيد ولا تعدد الا في المضاف اليه والمراد
بانسانية زيد نفس زيد لان شيئية الشيء بالصورة فانسانية الانسان

بالنفس دون البدن وقس عليه الانسانية المذكوره فى ذيل قوله واعلم اذ
الكلام فى النفس والاولى ما فى المبدء والمعاد حيث قال فى هذا المقام
فلا يتكرر النفس قبل مرتين بل يتعدد بالاعتبار ولست اقول النفس
مع قيد الاطلاق جزء نفسى لان قيد الاطلاق مفهوم خارج عن حقيقة
نفسى بل اعنى به عدم التقييد بشئ وجوديا كان او عدميا انتهى قوله
القسم الذى اخرجتموه اى فى اصل الحجة حيث قلتم فتعين ان يكون تعقلنا
لذاتنا بحضور ذاتنا لذاتنا الثانى ان ذاته ليست حالة فى ذاته
لا يخفى انه لا دلالة لقولنا موجود لذاته عليه باحدى الدلالات والصواب
ليست حالة فى غيره ولعله سهو من الناسخ والدليل عليه فى المبدء
والمعاد نفهم منه معنيين احدهما ان ذاته لا تتعلق فى وجوده بغيره
او لا يحل فى غيره وثانيهما ان ذاته مضافة الى ذاته فعلى هذا ذوات
الحيوانات مرة اه اى لها ظهوران احدهما ظهور اصلى عينى وهو
وجود نفسها المتعلقة بالروح البخارى القلبى وثانيهما ظهور ظلى
علمى وهو صورة النفس القائمة بالة وهمها وهى الدماغ هذا
فى الحقيقة رجوع اه هذا منه غريب لان ملخص الحجة الاولى ان النفس
تدرك الكليات وهى غير منقسمة فلا بد ان لا يحل فى الطرف المنقسم او
الغير المنقسم من الجسم فيكون مدركها مجردا واين هذا مما ذكره المجيب
هنا وهو ابداء الفرق بين ادراكنا الذاتنا وادراك الحيوانات لذواتها
بانه يمكن لنا ان ندرك صرف ذاتنا مجردة عن الغرايب كما ذكره فى نفوس





خواص الانسان فهذا ليس بالقوة الوهمية المخلوطة بالغير المدركة للمعانى
المضافة الى الصور بل بذاتنا بخلاف الحيوانات فانها تدرك ذواتها
مخلوطة فلا حاجة الى مؤنة زايدة بل يكفى الوهم على انه يمكن ان يقال فى الحجة
الاولى درك الكليات ماخوذ ومراد المجيب بهوية الذات ما به الشئ هو هو
اى هويتها البسيطة المجردة عن الاجنبيات كما فى ادراك المفارقات
ذواتها العينية الشخصية نعم يقرب الوجه الاخر لهم المذكور فى الحجة
الاولى وبعد اللتيا والتى نقول تلك الحجة كانت لاثبات التجرد فلو
تمسك بها المطلب اخر وهو ابداء الفرق المذكور لم يقل هذا رجوع اليها
لاثبات اصل المطلب ثم التحقيق اه قد شرع السائل فى الاحتجاج
على تجرد النفس الحيوانية فارتد المعترض مستدلا على ما به النقض ولما
كان ما ذكره صحيحا ملايما لمذاق المصنف فى الحيوانات التامه لم يجب عما
ذكره الا عن الاخير لسخافته وجب ان يكون الالة حية لان
الحى ما حصل له النفس والالة ايضا ما حصل لها الصورة العلمية من النفس
المطابقة لها كما ينادى به جوابهم ان صورة النفس كعكس الحضرة
فلا يكون منشأ الحيوة ولكن قوله وتلك النفس حية بها ان اراد به
لزوم الدور فجوابه ان حيوة النفس موقوفة اعدادا على الالة وحيوة
الالة موقوفة ايجابا على النفس على ان النفس فى الموضعين مختلفة و
ان اراد شيئا اخر فليصوره حتى نتكلم فيه وحصولها اى حصول
الصورة بمعنى ما به الشئ بالفعل وهى نفس النفس فى التها الخاصة



اى القلب وهى قريبة المأخذ من الاولى فلعل ان ملخص الاولى ان الكلى
غير منقسم فمحله غير منقسم يرشدك اليه التخصيص فى الوجه الاخر بالبسائط
المعقولة وملخص هذه ان الكلى مجرد من العوارض المعينة فكذلك محله والا
لكان الكلى محفوفا بها وكلا يخفى قرب ماخذهما واما ثانيا اه نعم
الصورة عرض خارجى لان العرض عندهم عرض عام شامل لمقولات الاعراض
مطلقا ولمقولة الجوهر فى الذهن لكنها جوهر ذهنى كما قالوا ان كليات الجواهر
جواهر واما عند المصنف فالكليات العقلية مجردات نورية ومثل
الهية مشاهدة عن بعد ان قلت ح يكون الامر اصعب اذ كيف يكون
مجرد نورى مشتركا فيه بين الاشخاص الظلمانية قلت من يقول بهذا
لا يتحاشى عن كون بعض افراد نوع واحد مجردا وبعضها ماديا ومعنى الحمل و
الهوهوية بينهما والاشتراك فيها ان شيئية مهية الكلى العقلى شيئية
مهيتها وشيئية وجوده حقيقة شيئية وجودها وهى رقايقه والحقيقة
هى الرقيقة بنحو اعلى وبلا تجاف عن مقامه الاسنى والرقيقة هى الحقيقة
بنحو اضعف مثله كمخروط نور قاعدته عند الرقايق وراسه الذى جامع
لجميع ما فى القاعدة بنحو اشد عند حقيقتها فان ذلك الراس كنقطة راسمة
لاضلاع مثلث يدور على نفسه فيتحقق مخروط فتلك النقطة روح النقاط
المفروضة فى ابعاد ذلك المثلث وكانها خلاق لها وبسيطة الحقيقة
التى هى كلها بنحو اعلى وليس عندنا اعتبار كون الصورة اه فلم لا
ان يتفاخر ويباهى بجعله ما هو مناط الشخصية بعينه مناط الكلية





كما تفاخر ارسطو بجعله ما هو مناط شبهة التشويه مناط الدفع كما هو المشهور
شكر الله سعيهما وجميع المعانى والمهيات اه يعنى ان ذلك الوجود
لسعته يقتضى الاشتراك بين كثيرين واما شيئية مهيته فهى ليست مناط
الكلية كما زعم بعضهم لانها فى نفسها لا كلية ولا جزئية نعم هى وان لم
تقتض الاشتراك لكنها لا تأبى عن الحمل على كثيرين فان لها حيثية القبول
فقط فالصورة من حيث الوجود مشترك فيها ومن حيث المهية محمولة
على كثيرين لان الحمل من المعقولات الثانية بان يكون انسانا بحتا
يخرج عنه جميع ما هو غير الانسان من الوضع الخاص اه ليس المراد بالانسان
البحت شيئية مهيته البحتة التى فى مقام نفسها مجردة عن جميع المتقابلات
حتى الوجود بل المراد الانسان الموجود البحت العقلى المجرد عن الغرايب اعنى
الحدود والنقايص وهو صرف الانسان المجرد عما ليس من سنخه وواجد
لجميع ما هو من سنخه ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد وهو
مع هذه الجامعية الوجودية والاحاطة بجميع الافراد الخارجية والذهنية
الغير المتناهية واحد بسيط اذ مناط تكثره المادة ولواحقها من الزمان
والمكان وغيرهما وقد اخذ ساقط الاضافة عنها فكما ان البياض
ساقط الاضافة عن هذا الموضوع وذلك الموضوع وهذا الزمان وذلك
الزمان واحد كذلك الانسان البحت اذ لا ميز فى صرف شئ ثم ان جميع
هذه فى صرافتها ووحدتها تحاكى صرف حقيقة الوجود الذى لا اتم منه
ووحدته وتتاسى به وانما قيد الوضع وغيره بالخاص اذ لا باس بعروض

مطلقتها على الوجه العقلي كما سيأتي في الحجة الخامسة في رد المحقق الطوسي ش
كل ذلك على الوجه العقلي وهو الاعضاء المعنوية التي هي روح الاعضاء
الحسية مثل ان روح العين ما به يبصر فالعلم الحضوري بالمبصرات حقيقة العين
وروح اليد ما به يبطش فالقدرة على البطش بمجرد الهمة حقيقة اليد وهكذا
هذا في مقام الحقيقة واما في مقام الرقايق وقاعدة مخروط نور الحقيقة فكل
الايدي والاعين يده وعينه وهكذا في البواقي وبالجملة لا يحذف شيء الا ما هو
غريب كما عند اخذ الوجود صرفا لا يحذف الا ما هو غريب من الوجود وهو
الذي من باب العدم والنقص بما هما كذلك      تنبيه بان هذا مثل ذلك
فالكلية عندهم المناسبة والمماثلة المحسوستان      والجواب اما عن
الاول فلا شك اه قد سلم ان المراد باللانهاية في الاستدلال اللاتقفية
لكن القوى الجسمانية لا يقوى عليها ايضا والاولى ان يقي مناط الاستدلال
ادراك نفس اللانهاية فان القوى الطبيعية معلوم ان لا شعور لها اصلا
والخيال او المتخيلة يتخيل مبلغا من المتخيلات محصورا وان لا نقف في حد
واما عدم تناهيها فلا يدركه القوى الباطنة الجزئية وانما دركه وظيفة
العقل وليس مرادنا درك نفس العنوان بل بحيث يسري الى المعنون على ان
لنا ان نلتزم درك اللانهاية دفعة فان الحكم في المحصورات ان كان على الافراد
الغير المتناهية فظ وان كان على الطبيعة بحيث يسري الى الافراد فآلة
اللحاظ وهي الطبيعة واحدة واما الافراد الملحوظة بالذات فغير متناهية
فالعقل يحيط بجميع الافراد الغير المتناهية في كل حدث موضوع قضية محصورة

قوله ليست



ليست هوية باقية بالعدد فقول السائل هيولى ازلية من باب خلط
ما في الذهن بما في الخارج فان الهيولى ثباتها انما هو في الذهن واما في
الخارج فهي مع الصور السيالة سيالة كما انها مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة
قوى متجددة كما راينا اه بناء على الحركة الجوهرية فكل قوة متناهية التاثير
والتاثر والكيفيات المستحيلة كالتعقلات المتتالية والتشبهات
المتعاقبة والمراد بالمستحيلة ما به الاستحالة فان المستحيل في الماء المتسخن
مثلا هو الماء والسخونة السيالة ما بها الاستحالة      الصورة
المنطبعة العاقلة اي الصورة المنطبعة في آلة قوة العاقلة وهي الجسم الذي
يكون محلا للقوة العاقلة بناء على ما في المقدمة الثانية ان المدرك بالآلة
صورته المدركة في آلته وكون ذلك الجسم آلة مبني على ما في المقدمة
الثالثة من ان تلك الاجسام آلات الامور الجسمانية في افعالها وعلى
هذا لا يتوجه السؤال الآتي      مركبة من متصلة والجزء الاخر من
المركب هو الحملية المستثناة وكون الجزء الاول متصلة مؤلفة من حملية
ومنفصلة بالنظر اليها قبل دخول اداة الاتصال      لا بارتسام
صورها في العين اه بل بقيامها الصدوري بالنفس فيران عدم حصولها
في الالة على قولكم لقولكم بتجرد القوى في الجملة فعلى القول بالانطباع في النفس
المادة كقولهم بانطباع القوى الظاهرة والباطنة في الروح البخاري لا
مجال لعدم حصول الصورة في الالة اي المحل      فقد يكون مع اقتران
صورة وقد لا يكون الاول بناء على القول بالوجود الذهني اذ الصورة الحاصلة



في الذهن على القول بان العلم اضافة ليست علما بل اضافتها الى ذي الصورة علم والثاني
بناء على القول بعدمه والانسب ان يقال اقتران الصورة في صورة العلم بالغير
وعدمه في صورة علم الشيء بنفسه وعلم العاقل بمحلها من باب علم الشيء
بنفسه لعدم بينونتهما      وقد علمت ان كل اضافة اه وفي علم الشيء بنفسه
لا اثنينية فلا تحقق لما به تقع الاضافة فلا اضافة حقيقية وفي علمه بالمحل
الاثنينية متحققة لكن مصحح الاضافة الطارية في كلمات القائل غير متحققة
والاضافة وان كانت انتزاعية لا بد لها من منشأ الانتزاع بل من وجود
ضعيف رابط عند المص      كان صادقا ولكن التفاوت في الوجود
لا ينافي التساوي في المهية ولا سيما مع جواز كون افراد نوع واحد مادية
ومجردة بل فرد واحد منه ماديا ومجردا في وقتين او في وقت واحد باعتبارين
فهذا الاستدلال مطوي في كلامه ش      اقول ان التجريد عن العوارض
اه اقول هذا البحث سهل مع المحقق اعلى الله مقامه فان العوارض على الوجه
الكلي العقلي مقابلة للعوارض على الوجه الجزئي الحسي والتقابل بالعرض للنفي
والاثبات على ان الوجود الذي ذكره المص عارض وتعدده في هذه الافراد
للطبيعة الواحدة ظ وفي الطبيعة العقلية باعتبار سلوب هذه الوجودات
عنها      والجواب عنه كما في شرح الاشارات بمقتضى المقدمة الثانية والثالثة
ولما كانت كل فاعل جسماني اه ان قلت كيف صورة هذا القياس
قلت المقدمة الثانية عكس نقيض للاولى وهو كبرى لمقدمة مطوية هي
ان العاقلة فاعل من غير مشاركة للجسم فصدق الصغرى انما هو من الوضع المسلم

عند الخصم



عند الخصم وصدق الكبرى لكون الاصل صادقا واذا كان الاصل صادقا كان العكس
صادقا      فان قيل الفرق بينهما باق اه ان قيل هذا الفرق ممتنع لان حلول
الشيء الواحد في محلين تم اذ لا يمتاز الواحد في وحدته عن الاثنين في اثنينيته
قيل المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد
المتقارنين اعني العاقلة كانت مقارنة لمحلها فيكون مقارنة لهما معا
والنفس مدركة للصنف الاول دائما ان قيل ادراك النفس للصنف
الاول صفة حاصلة لها والمفروض ان صفاتها معلومة لها ما دامت حاصلة
لها فوجب العلم به ايضا وهكذا قلنا العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه وربما يقال
ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره لانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم
علمنا بالقدرة مثلا والجواب ان المدعى العلم بها لا العلم بالعلم والالتفات
وايضا في هذه الضرورة خلط بين المفهوم والمصداق فان مصداق القدرة
مثلا وحقيقتها الوجودية معلوم كحقيقة الحيوة دائما وان لم يكن مفهومها
مستحضرا دائما كيف وحقايق اللوازم منطوية في حقيقة الملزوم فكذا
العلم بها في العلم به وهذا كما انه يمكن الغفلة عن المفاهيم المنتزعة
عن هوياتنا كالجوهر القابل للابعاد النامي الحساس الناطق ولا يمكن الغفلة
عن هوياتها المنطوية في هوياتنا      ويجوز ان يكون اشتغالها
بتدبير البدن اه ان قيل اذا كان جودة التعقل وشدته منوطة بقلة
الاشتغال بالبدن وقواه ورداءته وضعفه بكثرته فما بال الانسان
لا يحصل له ذلك في النوم قلت الحواس الظاهرة والقوى المحركة وان كانت

واكدة فى النوم لكن الحواس الباطنة والقوى الطبيعية والنباتية تصير ايقظ
واقوى واشتغال النفس بموردات المتخيلة اكثر وتحكم الوهم وتسلط
الخيال على العقل اوفر اذ فى اليقظة يكذبها الحواس فى موردانها ومخترعاتها
بخلاف النوم مع قاهرية القوى الباطنة لقربها من افق النفس
ان النفس غنية فى فعلها اى فى الجملة كالافعال الثلثة المذكوره فلا يرد ان
النفس كما هو المش عند القوم غنية فى ذاتها دون فعلها عن الماده
احدها انه تدرك ذاتها الى قوله وثالثها فيه اولا ان الادراك
انفعال كما صرح فى اوله هذا المسفر والانفعال لا يكون فعلا وثانيا انه كيف
يكون ادراك النفس ذاتها او ادراك ادراكها فعلا وهما حضوريان ليسا
زايدين على ذاتها والشئ لا يكون فعلا لنفسه والجواب عن الاول ان المراد بالفعل
معناه اللغوى الذى يعم الانفعال كما فى بعض الحجج السابقة واللاحقة ومن
الثانى ان ادراك النفس ذاتها او ادراكها ذاتها مصداقا لا مفهوما
والموصل الى المطلوب انما هو ذلك المفهوم ولو اخذ المصداق لعود على
المطلوب والاحكام تختلف باختلاف العنوانات وليس احتياجها
الى محالها الا بحرد ذواتها هذا يؤيد ما ذكرنا من تعميم معنى الفعل فى هذه
المقامات فكيف يكون مستغنية اه فهذا الاستغناء لما كان فى
الاحتياج كان مؤكدا للاحتياج مكانت قلت انها نامة فى النقصان
وايضا اذا كان الاحتياج لازما كيف امكن انفكاك اللازم عن الملزوم
واما عن الثانى فانا لا نمراة اقول ان اراد الامام استقلال تلك





توسط
المبادى فى اقتضاء تلك الاحكام فى محالها نفسها لا يقبل المنع اذ لا يجوز
المواد والمحال فى انفعالاتها نفسها بينها وبين مبادحلت فيها
ان قلت فيلزم على ماذكر المص سره من ان كل غنى عن المحل فى الفعل غنى
فى الذات ان تكون تلك المبادى مجردة قلت نعم وللزوم ذلك ترى الاشراقى
ينسب هذه الآثار والافعال الى الصور النوعية المفارقة اعنى ارباب الانواع
والصواب ان القوى فى اقتضاء الاحكام فى محالها ليست مستقلة ايضا اذ
الايجاد فرع الوجود والوجود متقوم بالمادة غاية انه لا نقول تاثيره فى
مادته بتوسط مادته نعم لا يحتاج فى اقتضاء الآثار فى مادته الى الوضع ولم
يؤخذ فى الدليل ان كل غنى عن الوضع فى الفعل غنى فى الذات بل كل غنى عن المادة
فيه غنى فيها وعلى طريقة الاشراق لا تاثير للقوى فى محالها انما التاثير لارباب
الانواع كما ذكرنا وهذا تعطيل للقوى والطبايع وهو بكم واما عدم
تمكنها من الفعل الضعيف اه هذا الكلام يرشد الى ان المذكور فى اول الحجة
كان هكذا ولا يقوى على الضعيف بعد القوى بدل ما وقع وهو الواقع فى بعض
كتب القوم او كان كلاهما مذكورين كما سيذكرهما ولعل نسخة الاصل كان كما
ذكرنا لكن السر فى علة تمكنها من القوى بعد الضعيف لم يعلم من كلامه
بل يتراى ان فعل القوى بعد الضعيف امكن واسهل لحصوله بالتدريج
بعد حصول المناسبة وللتجارب ولعله مخصوص بصورة الاعتياد فانه
بعد ما اعتادت القوة بالفعل الضعيف لا تمكن من القوى كما شهدت
به التجارب ايضا ولذلك كل قوة تقوى على فعلها بالارتياض به والمزاولة



عليه فلاجل ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف اى لاجل اشتراط
المناسبة لا يمكن للقوة القوية اصل الفعل الضعيف كما لا يمكن لها الضعيف
بعد القوى ولا للقوة الضعيفة اصل الفعل القوى كما لا يمكن لها القوى
بعد الضعيف لانها تدرك المعقولات القوية والضعيفة اه
ولا تكل بكثرتها كما هو الوسط الاول بل هو الاصل فى كلام بعضهم كما لا يخفى
على المتتبع فى كلامهم حيث وصف الشئ المتخيل بالحقاره اقول الحقير
صفة التخيل لا الشئ قلت هذه القوى فروع اه وايضا وحدة
النفس والقوة العقلية على القول بتجردها وحدة جمعية بل وحدة
حقة ظلية اضمحل عندها الكثرات ووحدة الجسم والمنطبعات فيه
وحدة عددية ان قلت ما ذكره من كون القوى مع ابل للقوة العقلية
مشترك بين صورة التجرد وصورة التجسم فتقوى العقلية الجسمانية
على ما يقوى القوى عليها قلت الجسم والجسمانى وان امكن ان يكونا
فاعلين طبيعيين لكن لا يمكن ان يكونا فاعلين الهيين لان فعل القوة
الجسمانية بمشاركة الوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم غير متصور و
ايضا على تقدير جسمانيتها لا يتصور التعدد الا بالمادة او بالموضوع ولو
فرض الاختلاف النوعى مع الجسمانية فى القوى وفرض انحصار كل نوع
فى شخص لا بد لكل واحدة من مادة او موضوع والمفروض جسم واحد وايضا
جعل ذلك الجسم او الجسمانى قوة عقلية ليس اولى من جعلها قوة اخرى
من ساير القوى واشتمال العقلية عليها ليس اولى من اشتمال القوة الاخرى





قوله
منها عليها لان لكل جسمانية ولها الة واحدة بسيطة او مركبة
دون العكس لا تعلق له بالجواب انما هو تحقيق اخر كما لا يخفى سبب او
سببية الاول ظ والثانى فيما اذا كان السبب موجودا ولكن يمنع مانع من
فعله ثم اذا دفع المانع عادت سببيته فهذه عشرة براهين
هكذا فى كثير من النسخ والصواب احد عشر برهانا ولا يصدقون
بالاشياء اه تعريض لهم هذا هكذا اذا اقتصر على السمعيات واما اذا
اقترن بها وشفع فهو نور على نور هذا كله فيما تنبه به العقل باى وجه
كان واما فيما لم يتنبه او قبل التنبه ففى الاخبار ايقاظ عقلى اذ لولا
اخبار السلف المخلف لا عتاص الامر اذ النفوس المؤيدة عزيزة الوجود
جدا وهذه الاضافة تنادى اه اذ لو كانت الاضافة تشريفية
اى الروح المشرف بالانتساب الى الله دلت على التجرد للسنخية بين
العلة والمعلول المنتسب اليها بلا مدخلية مادة ونحوها والا لم يكن منتسبا
اليه تع فكان ان معلول النور نور ومعلول الواحد واحد كذلك معلول المجرد مجرد
قل كل يعمل على شاكلته واذا كانت الاضافة بمجرد التغاير الاعتبارى
كقولك روحى ودو حلك وذاتى وذاتك دلت على مقام اعلى من التجرد
عن الماده مثل التجرد عن الماهية ايضا كما هو مذهب شيخ الاشراق واما
الاضافة فى كلمتى فتدل ايضا على التجرد لان كلمته الفعلية مجردة كالكلمة
الذاتية ولهذا كان يسمع موسى ع كلامه تع فى جبل طور من جميع الجهات
وايضا كلام اللسان مثله جسمانى وكلام الخيال مثله صورى محدود وكلام

النفس المنطقية القدسية مثلها مجرد كلي فكلام الله تعالى عقول مجردة كلية
ومعلوم ان الجسمانية لان السنخية معتبرة بين المدرك والمدرك
دو مجرد شو مجرد دا ببين        خلقا آخر الاستشهاد بالتفخيم مع تعقيبه
بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين        لاستحالة اعادة المعدوم يعني
لو كانت النفس منطبعة فاما ينتفي بانتفاء المحل حين الموت فيلزم
الاول واما تبقى وتنتقل الى البدن البرزخي والاخروي فيلزم الثاني
فتمثل قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه اي من عرف نفسه بانه برزخ جامع
بين صفتي الوجوب والامكان بل بانه جامع بين صفتي التشبيه والتنزيه
وانه معلم بالاسماء جميعا ومرآت لها تحاكي كلها عرف ربه او من عرف
نفسه بانه خلقها تعالى مثالا لاله ذاتا وصفة وفعلا اما ذاتا فبان يعرف
انها مجردة عن الاحياز والجهات والازمنة والاوضاع ونحوها وانها
لا داخلة في البدن ولا خارجة عنه واما صفة فتعرف كيفية علمها
بنفسها وغيرها وقدرتها وفاعليتها بالرضا او بالعناية لقواها
ومنشآتها وكيفية علمها العقلي الوجودي وكيفية عشقها وارادتها
لذاتها ولآثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات بالذات
الى ما سواها وغير ذلك من صفاتها واما فعلا فتعرف كيفية ابداعها
واختراعها وخلقها لما يشاء ويختار بمجرد الهمة في مملكتها ثم عرف ربه
ذاتا وصفة وفعلا او من عرف نفسه اي نفس الكل كما قال تعالى النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم فقد عرف ربه او من عرف نفسه بالفقر وانه لا





شئ له والامر كله لله فلا فعل له ويتذكر وجوده في مقام توحيد الفعل بلا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولا صفة له ويتذكر في مقام توحيد الصفة
بلا اله الا الله ولا ذات له ويتذكر في مقام توحيد الذات بلا هو الا هو
عرف ربه بالغنا وشهد فعله وصفته وذاته في الافعال والصفات
والذوات واذا عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتي والحركة الجوهرية
والسيلان الوجودي عرف ربه بالبقاء وان الاصل المحفوظ والوجه الباقي
في جميع السيلانات اعراضا كانت او جواهر نفوسا كانت او طبائع ثباته
وقدمه وشهد ان اقليم البقاء بشراشره من صقعه وكذا اذا عرف نفسه
بالعجز عرف ربه بالقدرة وقس عليه نظايره        لي مع الله وقت اي
مقام لا يسعني فيه ملك مقرب كما قال جبرئيل لو دنوت انملة لاحترقت
ولا نبي مرسل حتى نبوة نفسه ورسالته لان ذلك المقام مقام فناء
التعينات واضمحلال الكثرات في احدية الجمع        ورؤية الفعل
آه فيه وجه آخر هو ان الاحياء لم يرد به المعنى المصدري والاضافي بل كيفية
احياء الله الموتى تعرف بان تؤخذ الاجسام فلكية كانت او عنصرية
بشرط لا وفقط ويشاهد النفوس والعقول التي هي احياء الله المقيم
لهذه الاجسام من صقع الربوبية فهذه الاجسام موتى بالذات
واحياء بالعرض والارواح احياء بالذات واذا لوحظت من صقع الحق
القدس كانت مجردة وههنا وجه آخر مذكور في المثنوي المعنوي
والاصبعان آه او هما صفتا اللطف والقهر الالهيين او هما الخوف



والرجا او القبض والبسط او الهيبة والانس        قبل الاجساد بالفي عام
هذه القبلية ذاتية او دهرية لا زمانية والمراد بالفي عام العالم الملكوتي
والعالم الجبروتي باعتبار مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماء الله
فلعته بقوة ربانية كما ورد ان عليا ممسوس في ذات الله والممسوس فيه كالممسوس
في الجن والمصاب به فهو عليه السلام بسبب قرب النوافل مصداق كنت
سمعه وبصره الوارد في الحديث القدسي وبسبب قرب الفرايض عين
الله الناظرة واذنه الواعية ويده الباسطة فلا غرو في امثال هذه العجايب
منه        له سبعون الف جناح تعيين هذا العدد باعتبار ان للروح
سبع مراتب من النفس والقلب والعقل والروح والسر والخفي والاخفى
وفي كل من تلك المراتب القوى العشر الظاهرة والباطنة بحسبها موجودة
وكل من هذه مظهر للاسماء الالفية وان شئت بدل القوى العشر بالاجسام
الكلية العشرة من العنصر والافلاك الموجودة بحقايقها ومعانيها في كل
من المراتب السبع ولو اريد بالوجوه القوى والطبايع كانت ازيد من هذا العدد
فيكون بيانا للكثرة اذ فيك كل القوى المدركة والطبايع التي في العالم
كما في جوهر مجرد بلا بدن استعمالكان باعتبار قول الحكيم بلا بدن
لئلا يلزم التناسخ بعد الرجوع ثم ان انموذجا من اشاراته ان التصديق بالصعود
الروحاني يتوقف على امرين احدهما ان لا يعتقد ان الانسان هذا الهيكل
المحسوس فاذا صار عقلا بالفعل فالهيكل اجنبي عنه فهو يطير في اوج الجبروت
وفضاء اللاهوت فضلا عن السماء فان الكليات العقلية التي يسير فيها





ليست مهيات متقررة ومفهومات ثابتة بلا وجود بل لها وجود محيط
واحد وحدة جمعية كما حققناه ومن لا يصدق به فلضعف عقله يترقب
صعود بدنه لانه هو عنده وفرضنا انه عقل الهي وخيال رياضي وثانيهما
ان يكون المعارف من العلم بالله وصفاته وافعاله واليوم الآخر ملحوظا
بالذات لعارفها لا آلة لحاظ لنيل الجزئيات الداثرة والحظوظ الدنيوية
بل يكون الامر بالعكس والا فهو مخلد الى الارض متبع هواه غير صاعد لكني اقول
خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل        فلما انحطت
سقطت آه سيأتي في بحث حدوث النفس معنى الخطيئة والسقوط
والقرار انتم        من اختلاف النفوس في التجسم والتروح كالنفس التي
هي عقل بالقوة والتي هي عقل بالفعل بل اختلاف نفس واحدة فيهما بحسب وقتين
اي في الابتداء فانها جسمانية الحدوث وفي الانتهاء صارت روحانية
ان ساعدها التوفيق او في وقت واحد من جهتين اي بعد ان صارت
روحانية بالفعل فعند كونها فاعلة للافعال الطبيعية والحيوانية
كانها طبيعة او بهيمة آكلة شاربة وعند كونها مستغرقة في ذكر الله
او المعارف المبدئية والمعادية ملكية        فاذا ارتاشت اي جناحي
العقل النظري والعقل العملي        لم يكن من الواجب آه فاذا لم يكن
كونه غير ذي عقل واجبا لم يمتنع كونه ذا عقل بل كان ممكنا واذا كان ممكنا كان
واقعا لان مجرد الامكان الذاتي يكفي في قبول الوجود في الامور الابداعية وكون
كلية العالم ذا عقل منها او لم يكن من واجب الوجود نعم        ولم يكن ممكنا

ان يكون للعالم عقل وليست له نفس بقاعدة الامكان الاشرف والاخس لعدم
الربط بين الدنى الصرف والشريف المحض والمراد بالعقل رب النوع وبالنفس
في البسايط العنصريه والمركبات المعدنيه هي الصور المثالية التي بازائها
ونفسية النفس الناطقة تظهر بها فان الصور الكلية العقلية مقام عقليتها
والصور المثالية في كل شئ حيوة وعلم ان الدار الاخرة لهي الحيوان وح فقوله ثم
ارسل اه تاسيس وذكر الخاص بعد العام لزيادة الاهتمام او المراد بالنفس الاولى
هي النفس الفلكية اذ المراد بالعالم اعم من الاجرام الفلكية والعنصرية
فقوم بطريق الاستدلال والنظر اى قوم من المليين والمتشرعين الظاهريين
تكلموا بطريق الاستدلال كما ان الحكما تكلموا بطريق الاستدلال وقد مر
لوان العرش وماحواه وقع اه المراد بالعرش الفلك الاطلس و
الضمير المستكن راجع الى العرش والبارز الى الموصول ويحتمل العكس بان
يكون المراد بما حوى العرش عالم المثال لكن الانسب بمقامه ان يراد بالعرش
الوجود المنبسط الذى هو النفس الرحماني والرحمة الواسعة وهو احد
اطلاقات العرش كما ان علم الحق المحيط ايضا احد اطلاقاته وبما حوى
العرش اياها الوجودات المقيدة وهذا الكلام عبارة عن مقام الفناء
في الله وفيه ايضا نظر الا ان يحمل على معنى الاحياء النظر هو النظر
السابق وهو ان ظاهر الكلام ان الروح قائم بالجسم حال فيه وهو يستلزم
العرضية الا ان يحمل على معنى الاحيا بان يجعل البا للتعدية اى يقيم الاشياء
ويحييها وفيه بعد ثم كيفية ربطه بقوله الروح عبارة ان يرجع كلمة هو





الى الروح ويجعل الحي بدلا عنه ومعنى انه عبارة انه لفظ وتعبير فاسمه معلوم
ومسماه وكنهه مجهول او المعنى ان الروح عبارة والحي المتعال باسمائه وصفاته
هو المعنى بل معنى المعنى كما قيل الكل عبارة وانت المعنى وقد قلت بالفارسية
چو يكيني كر پوشاني بكونا كون عبارا تى حجاب پوتو رخسارهٔ جانانه شد
جانها والبياشار بقوله والقائم بالاشياء اى المعنى القائم بالاشياء التى
من جملتها الروح هو الحي كقيام المعنى بالعبارة في الاختفاء لا كقيام
العرض بالموضوع او البا للمصاحبة لا صلة للقيام اى المعنى القائم مصاحبا
للاشياء هو الحي لكن على ماذكرنا لم يكن صفة الروح ولا باس به وعلى تقدير
جعله صفة الروح على ماذكره جعل البا للمصاحبة وبمعنى مع اولى من
جعل القيام بمعنى الاحياء فعلى هذا لا يكون الروح في الجسد كان الروح
كلامه تعم وكلامه قائم بذاته لا بالجسم واعلم ان اهل الشريعة
اختلفوا اه وبنى اختلافهم ان كلمة من في قوله تعم قل الروح من امر ربى
ان كانت نشأية اى الروح ناش من عالم ربى كان حادثا خارجا من كن
داخلا في يكون وان كانت تبعيضية اى الروح من جملة امور ربى كان
قديما بقدم امره غير خارج من كن واقع تحت ذلك يكون ويمكن ان يكون كلمة
من نشائيه ويكون اختلافهم مبنيا على كون كلام الله قديما او حادثا
وهو خلاف مشهور بين المليين ثم ان هذا الخلاف في القدم والحدوث
واقع بين الفلاسفة ايضا كما سياتى في مسئلة حدوث النفس انشا
صورهم على صورة بني ادم اما ان يقرء صورهم بصيغة الجمع او



بصيغة الفعل والمراد ان صورهم الباطنية من الاعضاء الروحانية مطابقة
لصور بني آدم من باب مطابقة الحقيقة والرقيقة والباطن والظاهر او
ان صورهم الظاهرية نفس صورة بني ادم وعلى اى التقديرين فالروح
روحهم فتم الاستشهاد ومانزل من السماء اى من العلو والمراد بالملك
ارباب الانواع هنا وهم الصافات صفا وبتنزلهم صدورهم من
العقول الطولية وبتوسطها من رب الارباب او المراد بالملك المدبرات
امرا من الطبقة النازلة كملائكة الاشعة والامطار النازلة الحاصلة من
ازدواجها مع الاجسام الارضية الارواح الارضية وقال سعيد بن
جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من الروح غير العرش اه المراد بالروح روح الامين
المتحد بالنفس الناطقة بعد التبدلات والاستكمالات الجوهرية كما هو
الحق وبهذا الاعتبار كان الكلام فيه الكلام في الروح الانساني وكون
العرش اعظم منه باعتبار ان العرش هو الرحمة الواسعة والفيض
المقدس وجبرئيل احد حاملي عرش الله تعم على كونه اهلهم كما مر عند الكلام على
المصوره وبلغ هذا الروح السموات اشارة الى ان السموات بالنسبة
الى سعة عالم العقل كحلقة في فلاة كما في الخبر وكون صورة خلقه او خلقته اه
اشارة الى ان لجبرئيل ع صورة حقيقية هي ما هو عليها وقد راه النبي ص
على تلك الصورة مرتين كما قال ص رايته وقد طبق الخافقين وصورة
شبهية بشكل اصبح اهل زمان النبي الذى يراه كصورة دحية الكلبي في
زمان نبينا ص وقيامه عن يمين العرش باعتبار ان اليمين اقوى الجانبين





والمفارقات اقوى مراتب الوجود المنبسط ولهذا فالعقول القدسية هي
الركن الايمن الاعلى من العرش والنفوس الكلية هي الركن الايمن الاسفل
منه والمثل المعلقة هي الركن الايسر الاعلى منه والطبايع الكلية هي الركن
الايسر الاسفل منه وشفاعته لاهل التوحيد اخراجه اياهم من القوة
الى الفعل فهذا الاخراج سپر نيوم هم بارزون بصورة الشفاعة
او المراد بالروح هو الروح الانساني والعرش الذى هو اعظم منه العرش
العلي التفصيلي او قلب الانسان الكامل فان قلب المؤمن عرش الله و
فيكون الكلام من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم كقوله ص انا
افصح الناس بيد انى من قريش وبلغه السموات باعتبار انطواء السموات
العلى في وجوده فضلا عن السموات المثالية والطبيعية كما قيل اسمانها
ست در ولايت جان كار فرماى اسمان جهان بل الاسماء اللطفية
والقهرية ومظاهرهما في وجوده كما قال المولوى س اى عجب بلبل كه بكشايد
دهان تا خورد او خار را با گلستان اين نه بلبل اين نهنگ آتشى است
جمله ناخوشها بر پيش او خوشى است فصورة خلقه المراد بالصورة ما
به الشئ بالفعل وهي باطنه وصورة وجهه المراد بهما مالها اخص خصوصية
بالروح لبساطتها ودوانها معه حيثما دار وهي الصورة المثالية التى
تطابق الصورة الادمية الطبيعية والكلام في اليمين كما مر وشفاعته
لاهل التوحيد ان له الوحدة الحقة الظلية تحكي الوحدة الحقة الحقيقية
وله الجمعية لصفات التنزيه والتشبيه فبوجوده يبين التوحيد ويسهل

لاهله واحراق نوره لاجل انه كما قيل در بشر هد پوش امد افتاب فهم كن
والله اعلم بالصواب     اقول اراد انه ليس من الموجودات الطبيعية
الكائنة اقول فعلى هذا مراد ذلك البعض من كن عالم الامر وهو عالم
المجردات ويكون عالم الطبيعة والقابل الواقع اعني المواد بكون ولك ان
تقول مراده بكن هو الامر العام اعني الوجود المنبسط على الارواح والاشباح
ويكون ح يكون هو المهية وهي القابل النعلي وعدم خروج الروح ولا سيما روح
الكمل ولا سيما خاتمهم ص اعني الحقيقة المحمدية من كن وعدم وقوعه تحت ذلة
بان يكون مصداق يكون عبارة عن كونه بلا مهية كالعقول القدسية كما هو
مذهب المص وشيخ الاشراق وغيرهما قدست اسرارهم او معنى لم يخرج
من كن لم ينشا من كن لانه نفس كن والامر لا يحتاج الى امر اخر كما ورد ان الله
خلق الاشياء بالمشية والمشية بنفسها نعم مقام الصفة مقدم على مقام
الفعل والرحمة الصفتية على الرحمة الفعلية والفيض الاقدس على الفيض
المقدس ولذا قال خرج من بين جماله وجلاله وهذا القول بما ذكرنا انسب
حيث قالت بلى اشارة الى الاقرار الذي وقع من بني ادم في عوالم
الذوات الاربع فان للمهيات اكوانا سابقة في المثل المعلقة والنفوس الكلية
والعقول القدسية والمرتبة الواحدية وبعبارة اخرى في الملكوت الاسفل
والاعلى والجبروت واللاهوت فاول ظهورها حيث كانت اعيانا ثابتة
لازمة للاسماء الحسنى والصفات العليا ثم في القلم ثم في اللوح المحفوظ
ثم في لوح القدر واقرارها في هذه البرزات عبارة عن نفي وجودها وانه كان

اينتها



اينتها اذ في الذر الاول الوجود ليس للاعيان والمهيات بل ليس للاسماء والصفات
انما هو للمسمى والذات فهي موجودات تطفلا وتبعا وهكذا في الذرات
اللاحقة فانها ايضا دفاتر علمه تع فالوجود لتلك الدفاتر ولصفة علمه تع
لا للمهيات كما ان الصور المرائية في المرات موجودة بتبعية المرات
والوجود للمرات لا لها ففي كل هذه المراتب هي مقرة بان لا وجود الا لله ولا
شيئية لها الا شيئية المهية نعم في هذا العالم المادي الغالب عليه مناط
السواتير وملاك الغيرية من الحركة والزمان والمكان وغيرها من لواحق
المادة حيث وجدت المهيات بوجودات متشتتة متكثرة ملكوا الوجود
ونقضوا العهود وبدلوا كلمة بلى بكلمة لا الا من فاز بالدرجة العليا ونال
الغبطة العظمى وبما عهد وفى ورد الامانة الى اهلها     وبها يرى
المغيبات حتى المغيبات التي هي الخياليات والوهميات والعقليات
فان كلها غيب مضاف     وتبهم احوال الدنيا هذا ونظايره مما ورد
ان الارواح تجيء ليالي الجمعة الى دورهم واهاليهم باعتبار ان موانع
الادراك هنالك مرتفعة والمدارك في ذاتها منطوية والنفس التي
هي مناط الادراك هنا باقية هنالك كما قال الا خو الدنيا والاخرة سواء
عند الروح الان تكون نفس لها مقام شامخ الهي يكون عطشانا لماء حيوة
وصال العقول النورية وما فوقها فانها لا يتوجه الى القفا ولا يلتفت
الى الظل من الضياء بل يكون كارهة من الرقائق مبتهجة بالحقائق ولذا
قال مولى العارفين ع فزت برب الكعبة وقوله والملائكة بالنصب اي



تبصر الارواح الملائكة حال كونهم يتحدثون في السماء والا لم يكن لجزاء الكلام صلاحية
وقوله وارواح تحت العرش ا ه اي من الارواح ارواح ا ه     في برزخ من الارض
كلمة من للابتداء     ما تعاقب عليه اي ما يعذب عليه الاحياء الذين في الدنيا
ثم الاظهر تشديد الاجل وكون كلمة من بيانية لكلمة ما وقوله كان عذرا ظاهرا
عند الاموات اي حصل الى يديهم حجة للعفو عنهم كما اشتهر ان البلية اذا عمت
طابت فكانهم نطقوا بلسان الحال بما نطق الخيام به وهو مشهور
قالوا قد هوى يهوى اي قد سقط في هوى اي في الهاوية     ربنا اقم
لنا الساعة اي القيمة الكبرى والطامة العظمى والتجلي الاعظم والفناء الاشد
الاعم والاتم من مات قامت قيامته لكن القيمة صغرى ووسطى وكبرى
بل يؤكده ان قيل عدم المنافاة لا اضافيه فيه بناء على القول بثبوت
عالم المثال واما انه يؤكده فلا والعلة التي ذكرها قدس سره ليست الا لعدم
المنافاة قلنا المراد بتاكيد التجرد ازدياد تجردها اذ يكون لها ح نحوان من التجرد
مثالي وعقلي فتدبر     هذا الكلام ماله وجه صحة وهو ان المراد الانسانية
والحيوانية الطبيعيتان والموت الطبيعي يعدمهما او ان المراد مطلق الانسانية
والحيوانية المحفوظ في النشات والموت الاختياري والفناء التام يعدمهما
كما في صاحب مقام لي مع الله او ان المراد ان ذات الانسان واصله بل اصل
كل شيء هو الوجود وشيئيات المهيات حتى الذاتيات عرضيات الا ان
المهيات المنتزعة من المرتبة الاولى من الوجود والكمال الاول تسمى ذاتيات
والمهيات المنتزعة من المرتبة الثانية من الوجود والكمال الثاني تسمى عرضيات

قوله وذكر



وذلك لان ذلك الجسم البرزخي ويمكن ان يكون المراد بالروح الروح البخاري
وهو مشتبك بالبدن ومن هذا القبيل ما قيل ان النفس جسم لطيف سار
في البدن سريان الماء في الورد والنار في الفحم فمرادهم المرتبة النازلة من النفس
فغرضه ان ذهاب الروح ا ه لما كان ابن عباس جليل القدر عظيم الشان
ومن اعاظم تلامذة مولى العارفين امير المؤمنين علي ع وكان ظاهر كلامه
فناء الارواح عند بوار الاشباح وتلاشي الروح البخاري ونفاد الدم الذي
في التجويف الايمن من القلب الذي مثلوه بالزيت فكما لا بقاء لضوء
المصباح عند فناء الادهان كذلك لا بقاء للروح عند نفاد ادهان الروح
البخاري والدم القلبي اشار ش الى انه من الواضحات ان ليس مراده
رضه ذلك بل مراده انه اذا فرض مصباح اصل ثابت ومصابيح فروع و
فرض اطفاؤها دون الاصل فاين تذهب تلك الفروع ومعلوم انها
ترجع الى المصباح الاصل فهكذا الارواح التي هي تجليات روح القدس
ولا سيما الارواح التي صارت بالفعل ترجع عند بوار الابدان الى روح
القدس المسمى بلسان المشائين بالعقل الفعال الذي هو مكمل النفوس
فالمراد بالمصباح في كلامه المصباح الاصل وبالضوء المصابيح المشتعلة
منه ولو مثل بمصباح اصل محفوظ ومصابيح عكسية منه في مرائي متعددة
وفرض بوار المرائي بل بتبديلها بمرائي اخر وعكوس اخرى وهكذا لكان
اظهر وقول ابن عباس رضه اين يذهب لحمها اذا مرضت ايضا تمثيل
حسن فانه اشار الى انه كما في المرض يذهب اللحم وغيره من الاعضاء الغير

الاصلية وبقى الاصلية ككث يبقى حقايق الاجساد وصورها في الآخرة
في عين اضمحلال موادها في الدنيا كما سيجيء ونتيجة باطلة علمية او عملية
تحمل معها القوة الوهمية اشارة الى رد شبهة القائل بالمعاد الروحاني فقط من
ان درك اللذائذ او المولمات الجسمانية يتوقف على المدارك الجزئية اذ العاقلة
مجردة والمجرد لا يدرك الا الكليات وان ادرك الجزئي فعلى وجه كلي والمدارك
الجزئية قوى جسمانية تنحل بانحلال البدن وتدثر بدثوره ظاهرة كانت او باطنة
فكيف يدرك اللذائذ او المولمات الجزئية بيان الرد ان القوى المدركة للجزئيات
ليست منحصرة في هذه المدارك المادية بل للنفس في ذاتها قوى ومشاعر جزئية
مجردة ولكن لا كتجرد العاقلة فيشاهد المأكل الشهي والمطعم الهني والمنكح
البهي ان كان سعيدا ومقابلها ان كان شقيا كل ذلك على وجه جزئي محسوس
واليه اشار بقوله تحمل معها القوة الوهمية ولانها رئيس القوى الجزئية خصها
بالذكر والا فتحمل معها جميع القوى والمشاعر وهو ان الروح العلوي
السماوي اه المراد به النفس الناطقة باعتبار مقامها التجردي وبالروح
الحيواني النفس الحساسة وبمورده الجسماني اللطيف الحامل لقوتي الحس و
الحركة الروح البخاري الذي هو مطية القوى يجنس وبان اه اي لورود
الروح الامري على الروح الحيواني صار الروح الحيواني جنسا اخر اي نوعا اخر
بان يكون المراد بالجنس معناه اللغوي او كان الروح الحيواني جنسا مصطلحا
وبان بالروح الامري الذي هو الفصل الحقيقي عن ارواح الحيوانات الاخر
ويتكون من سكون الروح اه بمقتضى النكاح الساري في جميع الذراري

قوله قلب اجرد



قلب اجرد فيه سراج يزهر وهو نور التوحيد وما اوفق وطبق
الشكل الصنوبري الذي اشير بالسراج اليه للقلب لان قلب المؤمن
العارف والحكيم عالم عقلي مضاهاة للعالم العيني وعالم الوجود العيني
كمخروط نور راسه عند الواجب تعالى وقاعدته عند المواد لانه كلما اقرب الى
الواجب غلب احكام الوجوب من الوحدة والبساطة وكلما اقرب من
المواد غلب احكام الامكان من الكثرة والتركيب وانما كان قلب الكافر
اسود لان العالم في حقه كمخروط ظلمة وانما كان منكوسا لاخلاده الى
عالم الكثرات بلا نظر الى وحدة جامعة لها واقباله على عالم الصورة
بلا توجه ونيل لمعنى مكتنس بها اعلم ان للكفر انواعا كما ضبطها بعض
المحققين فان من لم تصل اليه الدعوة النبوية ولو في بعض الامور لعدم
سماعه او لعدم فهمه فهو كافر كفر جهالة وهو اهون الكفار عذابا
بل لا عذاب لاكثرهم لكونهم مستضعفين ومن وصلت اليه الدعوة
ولم يصدق ولو ببعضها اما لاستكبار او تقليد وتعصب للاسلاف
او غير ذلك فهو كافر كفر جحود وعذابه عظيم ومن وصلت اليه الدعوة
وصدقها بلسانه وظاهره لعصمة ماله ودمه وغير ذلك وانكرها
بقلبه وباطنه فهو كافر كفر نفاق وهو اشدهم عذابا وعذابه اليم
ومن وصلت اليه الدعوة فاعتقدها بقلبه لظهور حقيتها وجحد
لو بعضها بلسانه ولم يعترف حسدا او بغيا او تقليدا او غير ذلك
فهو كافر كفر تهود وعذابه قريب من عذاب المنافق ومن وصلت اليه



الدعوة فصدقها بلسانه وقلبه ولكن لا يكون على بصيرة من دينه اما لسوء
فهمه او لاستبداده بالراي او لاخذه من قرناء السوء او غير ذلك فهو كافر
كفر ضلالة وعذابه على قدر ضلالته ومن وصلت اليه الدعوة وصدقها
بلسانه وقلبه على بصيرة واتباع للامام او نايبه الا انه يمتثل جميع الاوامر
والنواهي بعد اعترافه بقبح فعله فهو كافر كفر فسوق وقد يطلق الكفر و
عدم الايمان في الكتاب والسنة ايضا عليه كما قال تع ومن كفر فان الله
غني عن العالمين وقال النبي صم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وعند
بعض المتكلمين مرتكب الكبائر كافر وعند بعضهم لا مؤمن ولا كافر ثم
ان هذا ايضا لم العذاب وان رفع عنه الخلود اذا علمت هذا فاعلم ان
اطلاق قولهم وقلب اسود منكوس فذلك قلب الكافر يشمل الجميع وانما
اخرج قلب المنافق بقسميه لان كفر النفاق اشد انواع الكفر وانما جعل
الاول المربوط على علاقة لانه حيث لا يظهر مقتضيات كفره الباطني
كان قلبه المحبوس كانه مربوط على وتد في محبس لا ينفك عنه ابدا ان خلت
الكافر بكفر التهود ايضا كالمنافق قلبه مربوط على علاقة حيث انه يضمر
شيئا ويبرز اخر قلت اما اولا فقد ذكرنا انهم لم يخرجوه من الاطلاق لعدم
بلوغه الحد النفاق في الفضاعة المستحق للذكر على حدة واما ثانيا فبمجرد اعتقاده
الحقية لا يعده مؤمنا بل كافرا ويظهر مقتضيات كفره بخلاف المنافق وقد
عده الله تع كافرا وجعل مثواهم الدرك الاسفل من النار ثم ان القلب
المصفح في القلوب كالنفس اللوامة في النفوس والعقل جوهر الروح العلوي

ولسانه



ولسانه الدال عليه قد ذكر هذا العارف اربعا من المراتب السبع التي للانسان
من النفس والقلب والعقل والروح وطوى ثلثا من السر والخفي والاخفى
وقوفا فيما لا ينال بمجرد البيان الا ان يذوقها الذوق والوجدان كما
لاصحاب الشهود والعيان كتعلق المهية بالوجود انما كان اقوى
لان التعلق والحاجة سرى الى مقام جوهر المهية وقوامها واما كونها غير
فارغة عن التعلق بحسب الذهن ايضا فباعتبار اعتبار العدم لا عدم
الاعتبار واشديته هذا من الثاني مع عدم مجعولية المهية ومجعولية الوجود
وكونه عين الربط باعتبار الاكثرية والاعمية تحققا اذ كلما تحققت الحاجة
بحسب المهية تحققت بحسب الوجود ولا عكس اذ لعله لم يكن للوجود المتعلق
مهية كما في العقول والنفوس على التحقيق وكما في الوجود المنبسط المسمى
بالنفس الرحماني فمع كل ذي مهية حاجتان والمهية واسطة في الاثبات
وباعتبار شمول ظرف الذهن بخلاف الوجود اذ لا يحصل في الذهن فالسلب
بانتفاء الموضوع كتعلق الممكن بالواجب تع اي كتعلق الوجود الخاص
للممكن بحذف المضاف او الامكان بمعنى الفقر فلا حذف والثالث
ما بحسب الذات اي الوجود الشخصي والنوعية جميعا اي لا كالصورة فانها
محتاجة في التشخص الى الهيولى لا في النوعية فان الصورة المطلقة محتاج
اليها للهيولى واما قوله بذات المتعلق به ونوعيته فالمراد بالنوعية
في الموضوع النوعية في ضمن الفرد المعين اذ معلوم انه لا يجوز تعلق السواد
بموضوع ما متحقق في ضمن موضوعات متبادلة او متعاقبة لان الموضوع

المعين من جملة المشخصات ولا يجوز ان يراد بنوعية المتعلق به مهية اذ
يلزم التفكيك فان النوعية في العرض ليس بهذا المعنى كما ذكرنا والا لكان
مهية العرض مطلقا متعلقة بالموضوع فكان كلها من باب المضاف
والرابع ما بحسب الوجود والتشخص فقط لا بحسب الطبيعة الاطلاقية بخلاف
الثالث حدوثا وبقاء بخلاف الخامس بطبيعة المتعلق به ونوعيته بخلاف
المتعلق به في الثالث على ما ذكرنا ثم ان تعلق مادة المواد في التحقق بالصورة
المطلقة الذي هو عكس هذا غير هذه التعلقات ولا يندرج في غير هذا
ظاهرا الا في هذا لان تعلق الهيولى بالصورة بحسب اصل الوجود وليس ايضا
حدوثا لان هيولى العالم عندهم ابداعي ولعله لم يرد حصر التعلقات
فان منها تعلق كل من المتضايفين مهيته بالاخر ويمكن ادراج الاول
في الثالث ويكون قوله كتعلق العرض الخ على سبيل التمثيل وادراج الثاني
في الاول على هذا السبيل اذ قد ذكر في الاول التعلق بحسب المهية وسكت عن
المتعلق به فان كان المتعلق به شيئية الوجود كان كتعلق المهية بالوجود
وان كان المتعلق به ايضا شيئية المهية كان كتعلق التضايف        الخامس
ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا لا بقاء اي بطبيعة المتعلق به ونوعيته
كما يصرح به وانما اكتفى عنه بالسابق لان البدن مادة النفس والمادة
معتبرة على العموم والقول في العكس هنا اي تعلق البدن بالنفس المطلقة
اي الاصل المحفوظ في مراتب النفس الواحدة بالوحدة الجمعية القول في العكس الرابع
وتعلقها به بعد البلوغ الصوري الخ انما قيد ببعدية البلوغ الصوري

وقبلية



وقبلية خروج العقل النظري من القوة الى الفعل اذ بعد البلوغ المعنوي
وخروج النظري الى الفعل لا تعلق بل كانها وهي في جلباب البدن قد نفضته
ولا سيما النفس المتالهة فان البدن لها كقميص تلبسه تارة وتخلعه اخرى
من فقد حسا فقد علما اي فقد العلم بالمحسوسات التي بازاء ذلك
الحس المفقود او فقد العلم الحقيقي الكلي المنتزع من تلك المحسوسات الجزئية
قوله ثم تصير بحيث تكون فعالة للصور المجرده هذا على مذاق من يقول ادراك
الكلي بانتزاع القدر المشترك من المواد الجزئية واضح وقد مر من كتاب المبدء والمعاد
للشيخ ان القوة العقلية تجرد الصور عن الماده فيكون خالقة وفاعلة للصور
المعقولة واما على مذاق من ان درك الكليات بمشاهدة النفس ارباب
الانواع عن بعد وان العاقل يتحد بالمعقولات فالفعالية على سبيل التغليب
او باعتبار مقام الخفي والاخفى للنفس وباعتبار باطنيات ذات النفس و
ظاهريات ذوات المعقولات نعم اذا قيل ان الكليات العقلية عنوانات
وعكوس لتلك الارباب لم يكن به بأس بل هو انسب بمقام التعليم والتعلم
فافهم     ان النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد اي بالعدد
مرتبة واحدة بلا تبدل وحركة جوهرية في ذاتها ولا تعدد شيء ايضا
شيء واحد ذو مراتب واطوار طولية وشؤون ذاتية متصف بصفات
الطبايع بل الهيولى كما انه متخلق باخلاق الله تعالى وبين هاتين المرتبتين
متوسطات شتى وفي الابتداء اشارة الى ان مقام الهيولوية ايضا فضلا عن
الطبيعة نفس وانسان بقوله على الانسان ولا غرو في ذلك نعم العجب و



الغرابة فيما اذا نظر الى المادة او الطبع او النبات او الحيوان الواقعة في غير مراتب
الانسان الواقفة عن الحركة الماخوذة بشرط لا ونحن لا نعدها بهذا النظر
من مراتب الانسان واطوار النفس ثم ان المعنى الذي اشار اليه ش للاية وان
كان وجها من وجوهها لكن الوجه الادفع ان يكون اشارة الى الكينونة السابقة
اللاهوتية للانسان فان عينه الثابتة كان في المرتبة الواحدية لازما
لاسمائه وصفاته معلومة بالذات بعلمه وكلمة حين مثل كلمة وقت
في قوله ص لي مع الله وقت ولم يكن شيئا مذكورا لانه لم يكن هناك
موجودا بوجوده الخاص بل هو وجميع الاعيان الاخر كانت موجودة بوجود
الله فلم يكن هناك هذه الوجودات المتكثرة المتشتتة الغالب عليها
احكام الامكان والمادية والسوائية وان كان النور مطلقا قاهرا على
الظلمة والرحمة سابقة على الغضب والوحدة مستولية على الكثرة مطلقا
ولكن اين هي مما في الاكوان السابقة     الصورة صورتان وقد مر
في مرحلة العقل والمعقول من السفر الاول ان بينهما ثمانية فروق فتذكر
في تحقيق حدوث النفس البشرية وجه الضبط في استيفاء الاقوال
في الحدوث والقدم للنفس انه اما ان يقال بحدوث النفس او بقدمها
والقائل بالحدوث اما ان يقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحيحا
للذر والعهد والميثاق واما ان يقول بحدوثها مع حدوثه وهو قول
اكثر الحكماء والمتكلمين واما ان يقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه
وهو قول المصنف والقائل بالقدم اما ان يقول بالقدم الذاتي وهو قول من

يقول



يقول النفس هي الاله كما نقل الشيخ في الشفا وهو مذهب الغلاة تعالى عن ذلك
واما ان يقول بالقدم الزماني والحدوث الذاتي فاما ان يقول بالقدم في
هذه السلسلة العرضية كما يقول به التناسخية واما ان يقول بالقدم
في السلسلة الطولية والقائل الثاني اما ان يقول بقدمها بما هي نفوس
جزئية واما ان يقول بقدمها بما هي عقل كلي وهذا الاخير هو قول الفيلسوف
الاعظم افلاطون الالهي     ولو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة
الجوهر ان قلت الافلاك عند الفلاسفة قديمة ويلحقها النقص والقصور
ولو من جهة الاوضاع المتجدده وعند المصنف من جهة تجدد جواهرها
ايضا قلت مع تسليم كونها قديمة عندهم لما ثبت تجرد النفس فكانه
قال لو كانت قديمة وهي مجردة لكانت كذا     وايضا لو كانت قديمة
لكانت منحصرة النوع في شخصها ان قلت هذا منقوض بالانواع المتوالدة
فانها عندهم قديمة مع انها متكثرة الافراد قلت لو سلم قدمها عندهم
فمناط انحصار النوع في شخص ليس القدم بل التجرد عن عوارض المفارقة
والخلو عن اللواحق الغريبة المثيرة للكثرة وهذا ليس متحققا في الانواع
المذكوره وايضا المراد الموجود بوجود واحد قديم والنوع المحفوظ بتعاقب
الاشخاص بشيئية المهية     لان تكثر الافراد مع الاتحاد النوعي انما هو من
خواص الاجسام اي من الخواص الغير الشاملة فلا يرد ان الاجسام الفلكية
ايضا انواعها منحصرة في اشخاصها وبعبارة اخرى انحصار النوع في شخص
ليس من خواص المجردات ويمكن ان يقال هنا وفي السؤالين السابقين

على مذاق ش بل مذاق اساطين الحكمة ان الافلاك وما فيها والانواع المتوالدة
حادثة متجددة ذاتا متحركة جوهرا داثرة زايلة آنا فآنا فبالحقيقة كل فرد افراد
متصلة متتالية كل منها محفوف بعدمين سابق ولاحق والنوع المتوالد
لا وجود له سوى وجود الاشخاص كما هو حال كل كلى طبيعى والاشخاص كل
واحد منها حادث فكذا كليها وكذا الكل اذ لا وجود للكل ايضا سوى وجودات
الاجزاء فللنوع المتكثر الافراد عرض بحسب الافراد المتفرقة المنفصلة سوى
العرض الذى بحسب الافراد المتصلة المتتالية فى كل واحد واحد فعلى هذا تكثر
الافراد مع الاتحاد النوعى انما هو من الخواص الشاملة للاجسام والجسمانيات
والحادث هو المتجدد بالذات والقديم هو الثابت الذات الذى ليس له
حالة منتظرة وهو الحق تع وما من صقعه فللنفوس الكاملة اه
التخصيص بالكاملة اما للكينونة فيما بعد الطبيعة واما للكينونة فيما قبلها
ايضا اذ بالحقيقة الكينونة ما قبل الطبيعة لمن له الكينونة ما بعد الطبيعة
فمن هلك عالم الملكوت والمثال فله قدم وكذا اذا تحد بعالم الجبروت
وعالم العقل جاء منه ومن اتصل باللاهوت انفصل عنه كما قال تكم نحن الاخرون
نحن السابقون اللاحقون ولولا الامر كما ذكرنا لكانت الطبايع ايضا
قديمة اذ لها ايضا كينونات سابقة لمباديها فكل كينونة سابقة
او نوع كينونة سابقة لم يوجد لاى شئ كان وبهذا النظر يقال ان
لكل شئ اكوانا سابقة لكن لما لم يرتقوا اليها ولم يظفروا بها على سبيل
الاستشعار لم يتفوه احد من المعتبرين بقدمهم بل لم يصدق ان لهم





كانت هذه المقامات بالحقيقة الا الصلوحهم ان يتخطوا على صراط الانسان
ويلجوا ابواب الابواب وقوة الشئ قد ينزل منزلة الشئ وذلك مبنى
على ثبوت الاشد اه وعلى ان العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة
وبعبارة اخرى الحقيقة هى الرقيقة بوجه اعلى والرقيقة هى الحقيقة بوجه ادون
فكون الحقيقة فى مقام شامخ كون الرقيقة فيه واخلاد الرقيقة الى الارض بردود
الحقيقة كذا بلا تجافى عن مقامه الشامخ وعليه مدار جميع رموز العقلا واشارات
الانبياء من القدم والحدوث والافاضة والتنزل والصعود والهبوط
والذرات والبرزات وغيرها وسنزيدك ايضاحا الاولى ان كل ما
يحدث اه هذه امتن حججهم فان المجرد اذا حدث من مجرد تام الفاعلية
منزه عن التغير فى مادة لا يكون مجردا هف واذا حدث مع مادة كما
اجاب المص ش فمع تجرده ذاته بالفعل من الازمنة والامكنة وغيرهما
كيف يعقل حدوثه فى زمان معين وان قالوا بتساوى ذاته بالنسبة
الى الازمنة وحدوث تعلقه او فعله فى زمان معين فقد قالوا بقدمه
ذاتا ووقعوا فيما هربوا عنه وكل ما هو ابدى فهو ازلى لا يقال هذا
يتم لو انعكس الموجبة الكلية كنفسها لان المسلم قولهم ما ثبت قدمه
امتنع عدمه اى كل ازلى ابدى لانا نقول او لا صحته هنا من باب عكس نقيض
كل من القاعدتين لا من باب الانعكاس والاكتفاء بان الاصل اذا كان
صادقا كان العكس صادقا فههنا نظير قولهم كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد
وغير ذلك وثانيا انه ان كان من باب الانعكاس فهو عكس نقيض لقوله



كل كائن فاسد واما عن الثانى فبان النفس المفارقة اه اقول لم يجعل المستدل
المحذور التسم حتى يجاب بهذا بل جعل المحذور التناقض من حيث انها بالنظر
الى الابدان الغير المتناهية غير متناهية وبالنظر الى قبول الزيادة والنقصان
متناهية وان كان هذا ايضا مجابا بمنع قول المستدل كلما يقبل الزيادة و
النقصان فهو متناه لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها اقول
لا نلتزم ادعا الكلية بل المراد كل قابل للانقسام الى الموجودات الحقيقية ويكون
المقسم واحدا حقيقيا فوحدته اتصالية فالنوع القابل للانقسام الى الجنس
والفصل والى المهية والوجود والى المادة والصورة خارج وكذا الهيئة الاجتماعية
اعتبارية فى المجموع المنقسم الى الاحاد ومعلوم ان النفوس ليس احدها جنسا
والاخرى فصلا او احدها مادة والاخرى صورة او احدها مهية والاخرى
وجودا او عددا او هيئة اعتبارية حتى يكون انقسام النفس من هذا
القبيل لتعددها وجودا واتحادها هذه ولغير ذلك فبقى ان يكون كالمتصل
الثانية سلمنا اقول لا اختصاص لهذا الكلام بهذا المقام بل يجرى فى
كل تميز كما سيقول المص والجواب ان التميز فى اى موضع يقع لا يدور ولا يتسلسل
بل ينتهى الى التميز الذاتى والذاتى لا يعلل وفيما نحن فيه ان اسند الى الذاتى
اختلفت النفوس بالنوع ولو التزم هذا رجع الى منع الثالث الذى يتلو هذا
فان كفى بهذا القدر فى وقوع التمايز اه فيه انه من ذا الذى يلتزم التمايز
فى النفوس الهيولانية المفروضة من القائلين بمادية القوى الحاسة الجرمية
بل بعرضيتها فهذه النفوس تصير متحدة اذ لا تميز فى صرف الفعلية كذلك





لا ميز فى صرف القوه اذ الابدان المتمايزة لم تبق والقوى الجرمية انتفت
بانتفاء المحل وان قيل بتجرد الخيال والمتخيلة والوهم فالتمايز حاصل بالعوارض
الادراكية الجزئية وان لم تكتسب المعقولات الكلية بل دفع الشك من بعض
القدماء فى بقائها فلو اختلفا فى الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين اقول
مراده بالشعور بالذات المميز الشعور الوهمى المميز تمييزا وهميا كالشعور
بكونها وضعية جهتية محدودة فى البدن لان المفروض انهما لم تكتسب
الكمالات العقلية وايضا اجزاء الشئ اذا كانت من جزئيات
مهيته اه هذا يتم لو انعكست الموجبة الكلية كنفسها فان المسلم كلما كان
الشئ مقدارا كان جزؤه جزئيا الا انه كلما كان جزؤه جزئيا كان مقدارا ولم
يبرهن عليه ايضا ثم لا يخفى ما فى كلامه حيث جزم بالبديهة اه
اما اولا فلان التعليل ينافى البداهة الا ان يحمل على المنبه واما ثانيا
فلانه ينبغى ان يق يجب ان لا يكون مخالفا اه واما ثالثا فلان التعليل
اخص لمكان الاختصاص بالانسان والمعلل اعم لعموم كل نوع من انواع
النفوس فالاولى ان يق كل صنف من اصناف النفوس اه فلا
يلزم ان يكون تميز المميز الفصلى اه هذا من اوله الى اخره جواب عن قول
الامام ولان المميز لا يختص بشئ بعينه الا بعد تميزه عن غيره اه ولم
يتعرض لجواب لزوم الدور والتسلسل ولا يخرج ايضا من هذا جوابه لان
الحيوان اذا امتاز بفصوله التى لم يباينه فى الوجود تطرق المطالبة بالمميز
لها ايضا بل جوابه انه اذا امتازت اشياء بمميزات فامتياز تلك

الميزات بانفسهما وانتهت اليها فاذا امتاز الجسم الاسود والابيض بالسواد
والبياض فامتياز السواد والبياض واختلافهما بنفسهما فانه كما انه ما جعل
الجاعل السواد سوادا والبياض بياضا كذلك ما جعل السواد والبياض مختلفين
فانه ذاتي لا يعلل ومن هذا القبيل اختلاف الوجود باختلاف الموضوعات
التي هي المهيات نعم هذه الاختلافات مجعولة بالعرض لمجعولية ملزوماتها
ان كانت الملزومات مجعولة بالذات واما ان كانت الملزومات لا
مجعولة كانت هي ايضا لا مجعولة فلا جعل بالعرض ايضا كاختلاف مفاهيم
اسمائه وصفاته تعم والبرهان قاشره اى البرهان اللمي الماخوذ
من العلة الغائية فان حاصل ما ذكره ان غاية تكثر النوع المنتشر الافراد لحفظ
النوع بتعاقب الافراد وانتشارها القصود مادة الكاينات عن الديمومة
الشخصية بخلاف العقول والسماء والسماوى وذلك الذى يستمر استمرارا
ثابتا مع ضرب من التجدد الوجودى التجدد باعتبار الحركة الجوهرية والاستمرار
والثبات باعتبار الاصل المحفوظ من الموضوع الباقي من اول الحركة الى اخرها
او التجدد باعتبار وجه النفس والثبات باعتبار وجه الله تعم او الثبات
باعتبار ان الوجود هو التشخص والتجدد باعتبار ان المعتبر فيه الوجود مع
عرض كعرض الامزجة كما قال س في امارات التشخص او كان الفعلية في الهوية
عين القوة لكن البقاء في المتجددات عين التجدد ثم يستصحب فالنفوس
في التمثيل كمياه عذبة اكتسبت طعوما وروايح في اوعية ملطخة بادهان
ودبس وخل وخمر او طيبة بعد انكسارها وقد ثبت ان قبل عالم





الاعراض

الحركات والاتفاقات قد مر في السفر الاول انهم يعبرون كثيرا عن الحوق
الغريبة المفارقة للهيئة بالاتفاق اذ ليست معتبرة في قوام ذاتها ولا باقتضاء
من قبل ذاتها بل يكون منمحية بانمحاء المدارك فان المدارك الجزئية
عندهم مادية فاذا انحلت المواد انحلت المدارك فانمحت مدركاتها والباقي انما
هو النفس المدركة الكليات ولكن ذلك الانمحاء يختص بالمدركات الجزئية و
لا يشمل الكليات لتجردها وبقائها ببقاء النفس ويمكن ان يقال من قبلهم ان
النفوس المدركة الكليات الحقيقية التي صارت عقولا بالفعل لا يجوزون تنسخها
كما سيجيء انها ترتقي الى عالم الربوب والمستنسخة لا تدرك الكليات ولو ادركوها
لكانت مشوبة بالصور الجزئية الخيالية فكلما هي من باب الفعليات لا تبقى الا
ما هي من باب الاستعدادات متعلقة بابدان اخر غير الاجسام الطبيعية
من الابدان المثالية فيه انه لو تم لورد على الدليل الاول الذي من القوم والجواب
في الموضعين ان الصور المثالية التي في القوس النزولية غير التي في القوس الصعودية
فان هذه لوازم الاعمال والحركات وتلك قبل دار العمل والحركة والتعلق للترقي و
لا يجوز بها الترقي اذ ليس لها مادة تصحح الاستعداد والحركة والاستكمال وايضا
الصور الطبيعية المتعلقة النفوس سبب تخصيص النفوس بها المواد و
هنالك لا مادة فيلزم التخصيص بلا مخصص في كون نفس ذات صورة مقدارية
طويلة واخرى ذات صورة مقدارية قصيرة وكذا في المبيضة او المسودة
او الصبيحة او غيرها فليعلم ان الصور في السلسلة النزولية متعلقات بالنفوس
لا النفوس بالصور فهي هنالك كاظلال النفوس والنفوس ذوات الاظلة



ولكن بما هي واحدة وحدة حقة ظلية اعني بما هي ذوات كينونة عقلية كلية او لاهوتية
بسيطة والمص س هنا بصدد المنع لكلام ذلك المتكلم ان قلت الصور المثالية
في عالم الذر كثيرة افرادا فكيف قولهم التكثر الافرادى مع الوحدة النوعية انما
هو بالمادة ولواحقها ولا مادة هنالك قلت الصور هنالك موجودة بوجود
واحد هو وجود الله ووجود علمه القدرى لا بوجود انفسها كالصور التي في
خيالك من نوع واحد ويراد في قولهم التكثر الافرادى التكثر الوجودى وذلك
عند كون افراد النوع موجودة بوجوداتها المختصة بها وهذا انما هو في هذا العالم
الطبيعي الغاسق المثار للغفلة وفي هذه القرية الظالم اهلها وقد مر معنى
نقض العهد وتبديل بلى بلا فلا تغفل ان كنت اهلا فتكثر الصور التي من نوع
واحد وتميزها انما هو بالمهيات الشخصية التي قد يقال لها الهويات و
تشخص الصورة هنالك يراد به التميز لفقد وجودها الخاص ولا نفوس
جزئية لها وحياتها وادراكها بالله تعم نعم الصور المثالية التي في البرزخ
والغيب المحالي انما هي حياتها بنفوس متكثرة كما ذكروا في المنطقيات ان
النفس الناطقة نوع منتشر الافراد الغير المتناهية المجتمعة الوجود بالفعل و
ذلك التكثر في النوعين اى المعنى والصورة بالمواد السابقة والابدان الخالية
لا الحالية لبقاء الهيئات والملكات المكتسبة فيها فهنالك ايضا تكثر
وجودى الا في ارواح متحدة لاهل الصفا كما قال المولوى المعنوى متحد بوديم
ويكجوهر همه الى ان قال كنكره ويران كنيد از منجنيق تا رود فرق از
ميان اين فريق كما قيل لقد صار قلبي قابلا كل صورة اى للطافته و





سذاجته من الالوان يتصور بكل صورة يتوجه اليها سواء كانت من الصور
المترتبة الطولية الحاصلة له بالحركة الجوهرية والعرضية او من الصور الذهنية الغير
المترتبة ترتيبا طبيعيا فمرعى لغزلان باعتبار النشأة السابقة الحيوانية و
دير الرهبان باعتبار النشأة اللاحقة العقلية او الاول حين كونه خياله
مصروفا في امتعة الدنيا من الانعام والحرث وغيرهما والثاني عند كونه
متذكرا الله تعا وملائكته المقربين واخياره الانجبين والتعبير بالغزال
لكونه وحشيا اشارة الى ان شهواته ما لم ينكسر كحيوانات وحشية غير
مروضة ولا معلمة لكن يمكن ان يكون القلب مرعى للحيوانات الانسية بكونها
مقهورة مسخرة تحت اشارة العقل متوجه اليها الله تع بل يمكن تخليصه
بذبح الحيوانية هديا في سبيل الله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم
الجنة ويمكن ان يراد انه قد يصير القلب مرعى للحبائب الغزلان العيون
الحسان الوجوه فصل اشتقاقي وهو الفصل الحقيقي الذي هو مبدأ
الفصل المنطقي فالاشتقاقي منسوب الى المشتق منه اى الماخوذ منه
والمشتق هو المنطقي وقالوا بان الجنس والفصل بازاء المادة
والصورة اى الجنس والفصل المنطقي بازائهما والا فالجنس الحقيقي والفصل
الاشتقاقي عينهما بل الاولان ايضا عينهما والتفاوت باعتبار اخذهما
لا بشرط وبشرط لا كما قرر في محله لزم كونه دائما متحد الوجود بالجسم اه
بمقتضى قولهم الاول ان الجنس والفصل بازاء المادة والصورة والجنس والفصل
من الاجزاء المحمولة والحمل هو الاتحاد في الوجود وبمقتضى قولهم الثاني ان الفصل

محصل الجنس وان الجنس من عوارض المهية للفصل لا من عوارض الوجود له فهو من
العوارض الغير المتاخرة فى الوجود فلزم الاتحاد ايضا ان قيل لا اختصاص
لهذا اللازم بنفى الحركة الجوهرية لها اذ لو تحركت جوهرا ايضا لزم الاتحاد بمقتضى
هذه القواعد المقررة الممهدة قلنا على تقدير حركتها الجوهرية ربما يؤدى بها
الى نفى المهية المركبة عنها بان يكون صورة لذاتها لا للمادة بل تصير متحدة
بالعقل الفعال بل ربما ينفى المهية عنها كما قال من تبعا للشيخ الاشراقى ان
العقول والنفوس انوار سابقة بلا ظلمة ووجودات بسيطة بلا مهية
نعم لا نبالى بصدق الجسم بالمعنى الذى هو جنس باعتبار ما كان او باعتبار
الجسم المثالى او باعتبار وجدان وجود الجسم بنحو اعلى او باعتبار كون الجسم
موضوعا لمعنى عام هو ذو مراتب كما فى الالفاظ المشتركة الاخرى مثل القلم
واللوح وغيرهما كما حقق فى محله فافهم هذا كى ينفعك فى تحقيق المعاد
الجسمانى انشاء الله    تراهم تحيروا فى احوال النفس وحدوثها فانها كيف تحدث
فى وقت معين ونسبة المجرد الى جميع الاوقات واحدة ثم كيف تحدث
ولا حامل لحدوث لها كما هو شان المجردات قالوا بحدوث تعلقها فتكون ذاتها قديمة عند
واتباع ارسطاطاليس لا يقولون به وتحيروا فى بقائها فانها حادثة وكل
كائن فاسد وكلما ليس بفاسد ليس بكائن وفى تجردها اذ كما ان حدوث المجرد
مشكل كذلك تجرد الحادث مشكل وفى تعلقها اذ المجرد كيف يكون محصورا فى
علاقة جسم محدود    فعندهم ان للنفس شئونا واطوارا كثيرة
كلها ذاتية ففى مقام طبع وفى مقام نفس وفى مقام عقل وفى مقام فانية





عن هذه كلها باقية بالله كما اخبر صاحب مقام لى مع الله صلعم نفسه فاذ قد خلقها الله
اطوارا فان قلت انها حادثة ذاتا فى مقام الطبع صدقت وان قلت انها حادثة
تعلقا واردت بالتعلق وجودها الطبيعى الذاتى لا الاضافة المقولية كما هو
غيره ان تعلقها بالبدن ليس كتعلق صاحب الدكان بدكانه صدقت وان قلت
انها قديمة ذاتا باعتبار العقل النازلة هى منه وانه تمامها وكمالها بل باعتبار
انقلابها الى العقل المجرد الذى كل الازمنة والزمانيات بالنسبة اليه كالآن
صدقت كما انه بهذا الاعتبار ان قلت انها باقية ببقائه بل ببقاء الله
صدقت وان قلت انها غير باقية بل زايلة سيالة باعتبار حركتها الجوهرية صدقت
وان قلت بهذه الاعتبارات انها جسمانية بل جسم وروحانية بل
روح صدقت فما اعجب حال هذا المعجون وطاير بوقلمون الذى هو هيكل
التوحيد وبرزخ التكثير والتفريد ونعم ما قال الشيخ فريد الدين العطار
جزو كل شد چون فرو شد جان بجسم    كس نسازد زين عجايب تر طلسم
جسم وجان پاك باهم يار شد    ادمى اعجوبه اسرار شد    بحسب كمال
علتها الاضافية بيانية فان العلة كمال المعلول    وان السبب الذاتى
هو تمام المسبب كما قال ارسطاطاليس ان ما هو لم هو فى كثير من الاشياء
واحد والمجردات من ذلك الكثير فعند احاطتك واتقانك هذه القواعد
لا يبقى لك ريب بكينونة النفس قبل البدن لان شيئية الشئ بتمامه لا
بنقصه    فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة اى فى عالم المادة
مادامت متعلقة بها فهذا كلا اثبات التكثر ليتفرع عليه انقسام المجرد



ان كان فى عالم الابداع واحدا فتكثر بعد النزول    ولا برزخية اى جسمانية
البرزخ فى اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم كما هو واضح لمن نظر اليها لا
ما هو المشهور عند اهل الشرع والذوق وغيرهما وهو المتوسط بين الامرين ذو
حظ من الجانبين كالمثل المعلقة    اذ كل مرتبة من الشدة والضعف بلا
يحصى قال الشيخ العلامة اى كل مرتبة من الشدة لها من النفوس لانها
غير متناهية وشدة نوريتها متناهية اذ فوقها الانوار القاهرة وهى اشد
نورية منها واذا تناهت الشدة دون النفوس لزم ان يكون بازاء
كل مرتبة من الشدة نفوس غير متناهية واذا كان كذا فلا يمكن التميز
اصلا بين النفوس التى لكل مرتبة ثم اورد بانه لا يلزم من تناهى شدة
نورية النفوس وانحصارها بين طرفى افراط وتفريط ان لا يقبل المراتب
الغير المتناهية كما لا يلزم من انحصار المزاج الانسانى وغيره من الحيوانات
بين طرفى افراط وتفريط كون الامزجة غير متناهية بل هى غير متناهية مع
انحصارها بين حاصرين كذلك شدة نورية النفوس يجوز ان يكون مع
كونها متناهية ذات رتب غير متناهية كاشتمال زمان وخط متناهيين
على انات ونقط غير متناهية وح يلزم ان يكون لكل مرتبة من الشدة
نفس واحدة لا نفوس ولا استحالة فيه فضلا عن كونها غير متناهية
ودفع بانه لقائل ان يفرق بين رتب الشدة وبين نقط الخط واحاد
الامزجة بان الرتب على تقدير ازلية النفوس الغير المتناهية تكون بالفعل
بخلاف النقط والامزجة فانها وان لو خرجت الى الفعل غير متناهية لكنها



لم توجد معا وعلى هذا يلزم فى الرتب انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ولا
يلزم فى النقط والامزجة    الشق الاول الصواب الثانى بدل الاول
والاول بدل الثانى كما لا يخفى    وتلك الوجودات متفاوتة بالاشد
والاضعف حاصله انه كما ان الجواهر العقلية متفاوتة بالشدة والضعف
كذلك النفوس بل تفاوتها عين تفاوتها لان الكينونة السابقة للنفوس
هى بعينها كينونات الجواهر العقلية    متميزة بجهات وحيثيات
عقلية فاعلية ان قلت جعلت التميز اولا بالشدة والضعف بل بذواتها
المختلفة كالوجودات والتشخصات الحقيقية فان الشدة والضعف
كالتقدم والتاخر مقومات للوجودات وههنا بالجهات الفاعلية
فكيف التوفيق قلت لا مخالفة بينهما فان الوجودات النفسية اذا كانت
تمايزها بنفس ذواتها الوجودية ونفس ذواتها ناشية من الجهات
الفاعلية فتمايزها ظلال تلك الجهات وبالحقيقة النفوس المتخالفة
بحسب الباطن كينونتها قبل نزولها فى الابدان كينونة الجواهر العقلية
والجهات الفاعلية اسماؤه تعـ وصفاته ويمكن ان يكون المراد بالجهات
الفاعلية انفسها فان المجردات جهات فاعلية تعـ لما دونها وحيثيات
افادته لرقايقها فيكون بمنزلة قولنا متميزة بذواتها والتميز بالجهات
الفاعلية والقابلية فى عالم الصورة كعكس انسان وشجر فى المرآت
الواحده وكعكوس الانسان الواحد فى المرائى المختلفة صغرا وكبرا وصفاء
وكدورة واستقامة واعوجاجا    الا ترى انها اشتركت فى العلم

بذواتها هكذا قال العلامه فى شرح حكمة الاشراق والمص فى حواشيها والظاهر انه
مصادرة على المطلوب لان علمها بذواتها عين ذواتها لانه حضورى فذواتها
فى الواقع ان كانت متكثرة مختلفة كانت علومها بذواتها كذلك وان كانت
واحدة كان علمها كذلك مشترك كافيا للفهم الا ان يحمل على العلم بمفهوم ذاتها
علما حصوليا وهو يكون من قبيل العلم بالاوليات ويمكن الجواب بان المراد
ان علمها الحضورى بذواتها واحد مشترك فيه بمعنى ان تلك الذات المعراة
عن الغرايب المشار اليها فى كل واحدة بانا المعلومة بحضورها لذاتها المعبر
عنها بالعلم بذاتها واحدة فان تلك الذات الغير المغفول عنها للكل
على كل حال واحدة وتلك الحالة الوجدانية الحاصلة لزيد مثلا متفقة
فى جميع بنى نوعه ثم انه يمكن ان يرقى عن ادراك الاوليات والذات
ويقال هذه النفوس فى مقام العاقلية واحدة ولا سيما على القول باتحاد
العاقل والمعقول فان معقولها الكلى كالبياض الكلى الصرف واحد ولو
وجد فى الف عقل ونفس اذ لا ميز فى صرف الشئ وهكذا فى باقى الكليات
التصوريه والتصديقية من العنوانات المطابقة لنفس الامر ولهذا
كل من جاء من لدن آدم الى الخاتم ص من اهل الحق دينهم واحد واعتقادهم
فارد قلوبهم كمرائى متعاكسة متصورة كل بما فى الاخرى بعد ما دلت
وجوهها شطر قبلة واحدة قال تع اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده وفى الحديث المؤمن مرات المؤمن فكل يقول بتوحيده وصفاته
العليا واسمائه الحسنى على وتيرة واحده ولو ترائى اختلاف ففى نشاة





الصوره بحسب العبارات وفى الاسماء وكلامنا فى مقام التعقل ومن لم
يشترك معهم فى هذه المعارف فلاجل عدم تحقق الموضوع فيهم لا ان
الموضوع متحقق ولكنه مختلف بل ان كنت ذا قلب منور قد لدريت
ان الصفات التى يشركه القوى ايضا لها جهة وحدة ووفاق وان كان
لها جهة كثرة وخلاف بالقوابل او بشدة وضعف مع ان ما به الاختلاف
فيهما عين ما به الاتفاق فان حالة البسط التى يحصل لك او حالة
القبض بعينهما مثل ما لابناء نوعك بل حالات جوعك وعطشك
وشبعك وريك مثلا موافقة لما يحصل لابناء جنسك فضلا
عن ابناء نوعك وهذا احد وجوه قول القائل كل شئ فيه معنى كل شئ
اقول كلامنا فى اتحاد النفوس قبل الابدان آه هكذا فى حاشيته على حكمة
الاشراق ايضا اقول قد علمت ان كلام الشيخ الاشراقى فى اتحاد النفوس عند
التعلق بالابدان فينفى الاتحاد عند التعلق ويثبت التكثر حتى يفرع
عليه انها لو كانت قبل التعلق متحدة ثم تكثرت بعده لزم التجزى
والانقسام فاذا سلم التكثر عند التعلق تم كلامه ولا بحث لكم
معه الا ان يقال لما نفى الشيخ ش الاتحاد عند التعلق مطلقا اراد المص
اثبات الاتحاد فى الجملة عند التعلق الصورى حين حيره دنهاد وحيثيات
البقاء عند اتحادها بالعقل ح فى مقام عقليتها بالفعل يحمل قبلية
الابدان فى كلامه على القبلية الدهرية بقرينة قوله وفى النشاة العقلية
تكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق وهذا القدر يكفى فى منع



بعض مقدمات الشيخ ش وايضا لو يسلم التكثر ولو قبل الاتحاد بمقام العقل
فان الاتحاد فى عالم الطبيعة لا ينافى جهل بعض الادراكات الجزئية لبعضها
على الاخر كما قال ح الاتحاد بحسب كل نشاة آه وانه كيف يقاس آه ثم انه نقل
عن العلامة الدوانى انه قال فى شرح الهياكل ان اريد بالحيثية ههنا
التقييدية فلا يصح كونها من حيث تلك الالات مدركة لكون المقيد بها
من حيث هو مقيد امرا اعتباريا وعلى تقدير وجوده فيكون المقيد بكل
الة غير المقيد بالالة الاخرى بالذات لان القيد فى الحيثية التقييدية
بمنزلة الجزء فيكون المركب من الذات وكل قيد مغاير للمركب منه ومن
قيد اخر تغايرا بالذات فيتغاير النفوس بالذات وقد فرضت متحدة
وان اريد بالحيثية التعليلية فلا ينافى الاتحاد فى الادراك ضرورة
ان الافاعيل المختلفة لا ينافى وحدة الفاعل وعند ذلك كالنفس تدرك
المحسوسات المختلفة بالات متغايرة ومع ذلك هو المدرك
لجميعها واجاب المص ش فى تلك الحاشيه بانا نختار ان هذه الحيثيات
تقييدية تكثرت النفوس المحيثة بها لا على وجه التركيب الاعتبارى
ولا بان يكون المقيد بها من حيث هو مقيد بها امرا اعتباريا بل
المقيد بكل قيد امر حقيقى متحد بقيده مغاير للمقيد بقيد اخر من جهة
ذلك القيد واتحاده به فيتغاير النفوس بالذات قلنا نعم
لكن فى نشاة الالات البدنية بحسب تقييدها الذاتى بتلك الالات
وقوله وقد فرضت متحدة قلنا نعم ولكن لا فى هذه النشاة بل فى





نشاة سابقة عقلية هى نشاة ما قبل الطبيعة وهى بعينها نشاة ما بعد الطبيعة
انتهى وهو مؤيد لما ذكرنا فتفطن ان للنفوس كينونة فى عالم
العقل اقول لعل مراد الشيخ ش نفى الكينونة السابقة للنفس بما هى نفس
وبما هى هويات متعدده لا بما هى عقل كيف ولا انوار حتى الانوار العرضية
عنده حقيقة واحدة بسيطة وعالمنا الادنى ظلال العالم الاعلى وايضا
اجرائه قاعدة الامكان الاشرف فى الانوار القاهره واثباتها بثبوت
الانوار الاسفهبدية اول دليل على انه يقول ان كينونتها السابقة كينونتها
اذ الممكن الاشرف والاخس لابد ان يتوافقا فى المهية والا لم يلزم من امكان
الاخس امكان الاشرف ولكن قد بقى لها كثير من الخيرات آه وهى
مثل تعلم الاسماء التشبيهية كما كانت متعلمة بالاسماء التنزيهية
عند كينونتها العقلية وجامعيتها المظاهر هذه كمظاهر تلك
كالحيوانية والملكية وغيرهما وهى تعلم اسماء الاشياء فلو لم تهبط
لم تصر هيكلا للتوحيد ومجمعا للكمال الاتم ومظهر الاسم الله الاعظم
ولم ينتشر اليها كل التعاليم ولم تتخط كل الاقاليم ولذا قال المعلم لم يضرها
هبوطها الى هذا العالم شئ وقال الشيخ العربى س من تمامية العالم
وجود النشاة الناقصة فيه ايضا نكتتان اخريان تدوران فى
خلدى فى باب هبوط النفس احدهما انها اهبطت لتصير ذات مملكة
اذ لم يكن هناك مملكة لها كما لم يكن لها وجود الا تبعا فلم يكن لها مهية
حتى يضاف اليها شئ فضلا عن مادة كما حقق ان العقول لا مهية لها

انها مندكة الانانيات بخلافها ههنا لمكان المادة التي هي مناط و[illegible]
العدم وبروز الماهية ومثار الامكان الاستعدادي والانانية فاضيف
اليها ملكة وسلطنة بعد ان لم تكن شيئا مذكورا وثانيتهما انها كانت
هنالك نورا وشعا فلم تكن قابلة للعكوس البهية والصور السنيه
فاهبطت الى هذا العالم لتقبل العكوس بسبب علوق الجسم المظلم بها
كما يلصق الزيبق بظهر المرآت لتقبل الصور وتمكن منها والى هذه
العلل الغائية ونحوها اشار ش بقوله بل الحكمة جليلة اه فكيف
ينكر هبوطها اه اقول كما ذكرنا في الحاشية السابقة ان الشيخ ش ينكر
الكينونة السابقة للنفوس بما هي نفوس و بما هي هويات متكثره
لا بما هي عقل كذلك ينكر هبوطها بما هي عقل لا بما هي نفس اذ العقل
ليس له حالة منتظره فلا يجوز عليه النقل والتحول ومعنى الهبوط في الحقيقه
ان الرقايق التي في عالمنا الادنى لما كانت من سنخ الحقايق التي في العالم
الاعلى وظلالا لتوجه لها ووجد الشيء هو الشيء بوجه ضعيف كانت
كينونتها في العالم الادنى كينونة الحقايق فيه بلا تجاف لها عن مقامها
كما ان معنى ارتقاء الرقايق كينونة الحقايق في ذلك المقام الشامخ الالهي
واتصال تلك بهذه وملاك الاشتباه ومثار الغلط في الهبوط
والنزول والسقوط ونحوها حملها على التجافي عن المقام مع ان حقايقها
ليست الا الافاضة وحقيقة الافاضة ليست الا صدور الشيء عن الشيء
بحيث لا ينقص في فيضانه عنه شيء ولا يزيد في رجوعه اليه على كماله

شيء



شيء فالهبوط والرجوع بهذا المعنى لا ينكرهما احد فضلا عن الشيخ كيف والشرع
والذوق والوجدان والبرهان كلها مصدقة بصحتهما والسنتهم مشحونة
منهما وكما ان للاشياء الخارجية الجزئية ثبوتا اه يعني لا اختصاص
للكينونة السابقة بالنفوس بل هي لجميع الاسماء الا انه لا استشعار لها
الا للنفوس الا ان يدخلوا باب الابواب هي اكبر حجة الله على خلقه
فان الله تعم جعلها مثالا لذاته وصفاته وافعاله فمن ينكر ذاته
المقدسة المجردة عن كل التعينات التي ليست داخلة فيها ولا خارجة
عنها فلينظر مثله الاعلى وايته الكبرى وهو النفس ولا سيما ما هي
بالفعل منها فانها مجردة عن كل التعينات ولهذا تشير الى كل منها
بهو والى ذاته بانا وليست داخلة في البدن وقواه بل ولا في العالم
ولا خارجة عنها ومن ينكر صفاته العليا واسمائه الحسنى فلينظر جامعية
النفس للصفات التنزيهية والتشبيهية ومن ينكر افعاله تعم فلينظر
افعال النفس ولا سيما ابداعه الكليات واختراعه الجزئيات المثالية و
انشائه الجزئيات المحسوسات بالذات وغير ذلك من عجايب ايات
الانفس قال مولانا الرضا عليه الاف التحية والثنا قد علم اولوا الالباب ان
ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا وعلمت ما طبيعته بعد ان فرغت
عليه اي ما طبيعة الشيء بعد ان افاضت عليه قواها والمراد بالشيء المحسوسات
يعني كان الملك لا يعرف الاكل والشرب والوقاع وامثالها كذلك النفس حيث
كانت في ذلك المقام الشامخ الالهي وعند كينونتها العقلية لم تكن تعرف



شيئا من ذلك بهذا النحو الطبيعي المشهود للانسان الطبيعي فهبطت الى عالم الطبع
وافاضت عليه قواها حتى تعرف ما لم تعرف الملائكة وتصل الى ما وصلوا
وما لم يصلوا ان ساعدها التوفيق وصارت بالفعل في جميع مراتبها
ولم تخلد الى الارض وترائت اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة اه
ان للنفس اعمالا وافعالا معنوية حقيقية لا تظهر الا بافاعيلها التي في البدن
لتطابق النشأت اذ الاستخلاف بالمولده ظل الاستخلاف المعنوي
الذي في النفس فان كل نفس يريد ان يتشبه كل نفس به ويتخلق باخلاقه
فان النفس جوهر شبيه بالنار والتغذية البدنية ظل التغذية الروحانية
بالمعارف واتحاد العاقلة بها والتصوير بالصوره ظل تصويرها بالحقايق
وهكذا في ساير الصفات النباتية وكذا ابصار النور مثلا ظل شهود
الانوار المفارقة القاهرة واستماع الكلمات الطيبة ظل استماع الكلمات
القلبية والقدسية والواردات الالهامية واستشمام الروايح
العطرة الفايحة ظل استشمام النفحات الربوبية وهكذا في ساير
الصفات الحيوانية فلو لم تظهر هذه الصفات الطبيعية و
لم تصر واقعة تحت الاحساس لم تعرف الافاعيل والصفات
المعنوية الكامنة في المقام العقلي على ما هي عليه وجراخر هو ان يراد كمالات
العقل الفعال فمعنى كلامه انها هبطت لان يحصل لها الوجود الرابطي
الذي للعقل الفعال بها ويصير عقلا فعالا بازاء ما في النزول وفي الصعود ثم يحصل
للمتجلي عليه ما للمتجلي ولولا الفعل لم يكن هذا ولم يصدق انه غاية الفعل

قوله منها



منها قصة سلامان وابسال والقصة بتفصيلها مذكورة في
النمط التاسع من شرح الاشارات للمحقق ش اولها هبطت اليك
من المحل الارفع ومنها حتى اذا اتصلت بها هبوطها عن ميم مركزها بذات
الاجرع علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت بين المعالم والطلول الخضع و
قوله بذات الاجرع اي في ارض ذات الاجرع والاجرع المكان الواسع الارض
ذات الحزونة او الكثيب جانب منه رمل وجانب حجارة والمراد بها عالم
العقل الواسع الشامخ وفي كلامه اشارات الى لطايف منها انه اشار الى
انها صارت ادم بسبب هبوطها بعد ما كانت ملكا فان عدد الهاء والميم
عدد ادم كما في قوله تعم يحبهم ويحبونه ومنها انه اشار الى جامعيتها المراتب
الغيوب والشهاده فان الهاء حلقية والميم شفوية فاخذ اول الحروف
واخرها تنبيها على جامعية تلك الكلمة التامة الادمية لكل الحروف التكوينية
ومنها ان الميم اشارة الى الملك بالضم والسلطنة والها اشارة الى ضمانتها وظاهرها وباطنها
فان الهاء كما قرر الشيخ في الرسالة النيروزية حرف اضافة نعم فان مجالي
اضافته واشراقه خمسه وفي قوله علقت بها ثاء الثقيل اشارة الى انها
كلما توغلت في الهبوط توغلت في الكثرة والخمسة تصير خمسماة والهاء والثاء
فان الهاء والنون والثاء حقايقها واحدة وتتفاوت بالرفع والتنزل
فحيث كانت النفس في عالم الجبروت كانت كثرتها ضعيفة وفي الملكوت
متوسطة وفي الناسوت قويه والحال التي توجب سقوطها اه اي
الحال التي توجب صدورها هي الجهات الفاعلية كالاسماء والصفات عند

العرفاء وكالاشراقات والمشاهدات في العقول الطولية للطبقة المتكافئة
من العقول وكنفوس هذه لاصنامها المثالية والمادية عند الاشراقيين و
كالجهات الثلث في كل واحد من العقول العشرة وهي الوجوب والوجود والامكان
او النور والظل والظلمة او تعقل مبدئه وتعقل وجوده وتعقل امكانه الى
غير ذلك من العبارات عند المشائين ولما كانت الجهات الفاعلية في غالب
الامر كمالات وحسنات وقد ذكر الكل من عباد الله تعالى تاسيا بان موجب
السقوط هو الخطيئة في ابينا ادم ثم تصدى لتحقيق ذلك بقوله وقد وقع التنبيه
آه لجهاتها ولوازمها الامكانية اي لجهات تلك الفواعل ولوازمها
لا الجهات تلك المعلولات ولوازمها الامكانية بناء على ان الامكان مناط
الحاجة فهو موجب للصدور ومهيئ اذ لابد ان يكون تلك الجهة متقدمة
حتى يصدق ان الخطيئة صارت موجبة للسقوط فتبين انه بناء على ان المعلول
الداني لابد ان يستند الى الجهة الدانية والعالي الى الجهة العالية كما ان العقل
الثاني يستند الى وجوب العقل الاول ونفس الفلك الاطلس الى وجوده
وجسمه الذي هو المعلول النازل الى امكانه اي وجوده بما هو ممكن والمراد
بالخطيئة الخطيئة التكوينية اذ قد تقرر ان الامر والنهي كما يكونان
تشريعيين كذلك يكونان تكوينيين وهي النقيصة الامكانية والا
فلم يكن هناك تكليف تشريعي ولو لم تكن تلك الجهة الفاعلية التي هي
النقيصة لم يصدر الجسم فهكذا لو لم تكن الجهة الامكانية في الانسان
الجبروتي لم يصدر الانسان الطبيعي الناسوتي فبمقتضى تطابق العوالم





وانحفاظ الذاتيات واتحاد الرقائق مع الحقائق ضربا من الاتحاد كان ذلك
الانسان الطبيعي في المقام الشامخ الالهي وهو عالم العقل بكينونة حقيقية
فيه ثم سقط من جهة الخطيئة والنقيصة في هذا المقام السافل بل اسفل
السافلين وعبارته في الحواشي على ان المعلولات النازلة انما تصدر من عللها
بواسطة جهات نقايص تلك العلل وامكاناتها انتهى ويمكن ان يراد
بالخطيئة اضافة الوجود الى المهية وبالشجرة التي في الكتاب الالهي شجرة الكثرة
التي هي المهيات اذ لو لم تكن تلك المهيات والتعينات لم يضف الوجود
اليها ولم يحصل بينونة وبعد        وعن صدود النفوس عنها
بالفرار من سخط الله فالمراد الفرار من قهر الله فانه يقهر نوره انوارها
كما يقهر نور الشمس في النهار انوار الكواكب فلا ظهور لها الا في الليل
فكذلك لا ظهور للانوار الاسفهبدية في سلطنة ظهور نور الانوار بل يقهرها
فتفر الى ظلم ليالي المواد من قهر الله الواحد القهار متمنية للظهور و
ان استمسكت بذوات اودام        ان لله سبعين حجابا آه هكذا نقل
س في الحواشي ايضا وقد نقل في كثير من كتب العرفاء والحكماء ان لله
سبعين الف حجاب من نور وسبعين الف حجاب من ظلمة آه ولعل
ما ذكره ايضا ماثور والنكتة في العدد انه قد ورد ان لكل اية سبعة
ابطن وقد مر ان للنفس سبع مراتب والكرات التسع من عالم العناصر
عشرة ومن ضرب السبعة في العشرة يحصل سبعون ثم ان كلا منها مظهر
الف اسم لله تعالى والحجب النورية هي الوجودات والظلمانية هي المهيات



لها وربما يحمل الحجب النورية على الموجودات الروحانية والظلمانية على الموجودات
المادية        علة هبوط النفس الى هذا العالم سقوط ريشها اي علة كونها
موجودا هابطا نازلا وبالجملة نفسيتها لان الهبوط عين ذاتها الوجودية في
هذه المرتبة وان لم تكن عين مهيتها المشتركة بين مقاميها الامري والخلقي
ضعف وجودها اذ لولاه لم تكن معلولة صادرة بل عين المصدر الذي هو العقل
فاذا ارتاشت بجناحي العلم والعمل وقوي وجودها صارت عقلا        الطبيعة
ضربان عقلية وحسية كثيرا ما يطلق الطبيعة على المهية النوعية للشيء فكانه
قال لكل مهية نوعية جوهرية فرد عقلي وافراد حسية مادية ويمكن ان يراد
بالطبيعة الحسية المبدء الاول للحركة والسكون الذاتيين كما هو المشهور وبالطبيعة
العقلية الفرد العقلي المذكور كما قال شيخ الاشراق س وطبيعة كل شيء اذا اخذ
عن كيفياته وفي بعض النسخ عن كيفياته فهو النور الذي يكون ذلك الشيء
صنمه ونقل في شرح حكمة الاشراق عن يحيى النحوي انه عرف الطبيعة بانها
قوة روحانية سارية في الاجسام العنصرية تفعل فيها التصوير والتخليق
وهي المدبرة لها ومبدء حركتها وسكونها بالذات وتفعل لغاية ما اذا
بلغت اليها امسكت        اشتاقت الى ان تنفرد بنفسها فيه اشارة
الى بعض النكات التي ذكرناها سابقا للهبوط        لا تتذكر شيئا من هذا
العالم البتة اما على القول بانكار المعاد الجسماني والاقتصار على الروحاني فظ
واما على القول بهما جميعا فهذا حكم الواردين على العالم الاعلى الصادرين عنه
وهم الفائزون بالقدح المعلى المتمكنون عند ربهم الاعلى المستغرقون في شهود جماله





المقهورون تحت نور جلاله        مرة على الاشياء اي واقع في التلوين ولم يتمكن
في مقام التمكين كما قال تع فاستقم كما امرت وقوله للبدن اي بسبب البدن
الذي صار مهبطا لنور العقل بواسطة النفس فانها رابطة البدن وقواه
بالعقل كرابط الحادث بالقديم فاذا كان مشوبا بالبدن اي الغالب عليه احكام
الطبيعة التي آه نسوا الله فانساهم انفسهم ومن عرف نفسه فقد عرف ربه
ان كتاب الفجار لفي سجين وان كتاب الابرار لفي عليين اين نجالت اندر شد وكل
خالت شد وان نمك اندر شد وكل پاك شد وقوله التي بجوهره على ذاته اي على ذاته
ومقومه ذاته الوجودي فان ما هو في المفارقات لم هو        وقد تبين منه ان
النفس لها وجود آه ان قلت لا دلالة لكلام المعلم عليه فان مدلول كلامه ان
النفس وان كانت في البدن لا تتجزى بذاتها وتتجزى بالعرض لالات البدن
نعم لو قال بقول مرسل بعدم قوله ذاتي لدل عليه قلت قد دل مفهوم الشرطي في
قوله اذا كانت في الجسم على ان لها كينونة لا في الجسم ولا يقبل التجزية ح اصلا
لا بالذات ولا بالعرض وهو معنى قوله بقول مرسل وقد يدل عليه قوله واذا كانت
لا تتجزى فبذاتها آه كما حمل المص اي بذاتها فقط لا تتجزى ام بعرض ايض
فمراد المعلم انها حين لم تكن في الجسم وهو كينونتها السابقة العقلية
لم تكن تتجزى لا بالذات ولا بالعرض ومعنى قوله ذاتي ان عدم التجزية بالقول
المطلق ذاتي لها لا عرضي كالتجزية واشار المص س اليه بقوله بذاته لا
بالذات ولا بالعرض        واذا كان في غير عالمه آه هذا الكلام من المعلم صريح
في ان كينونة العقل في عالم الابداع هي الكينونة السابقة للنفس وكينونة

النفس في عالم الكون هي الكينونة اللاحقة للعقل اذ العقل الذي في عالم الحس هو
وهو الذي يحرج به المص س مرارا ويجمع بين قدم النفس وحدوثها وهو الحق
الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو الذي نحن نزلنا التنزل
والهبوط والسقوط وامثالها ومقابلاتها عليه او نقصانها الموجب
لتعلقها بالبدن او كونها بالقوة ان قلت ما ذكر ان الخطيئة جهة امكانها
قد دريناها بما بينه سابقا ان منشأ سقوط النفس الى صدورها كباقي
المعلولات النازلة هو الجهات الامكانية في الفواعل وقدمر بيانه في الحاشيه
ولكن لا ندري ما ذكره بقوله او نقصانها اه وكذا قوله بعد كلمات وكونها
عقلا بالقوة وانه لا يتسع اه فان هذه نفس السقوط والخروج من الجنة فكيف
يجعل خطيئة وجرما منشأ لها وهل هذا الا تعليل الشيء بنفسه وايضا ما هنه
في هذا العالم من خطيئاتها الطبيعية والخطيئات التي نسبت اليها في
النواميس او في الرموز انما هي في العالم السابق على هذا العالم قلت فيه
وجهان احدهما ان نقصانها بالقوه وعدم اتساعها الابعدين ونحوها
باعتبار صورها العلمية السابقة في مراتب الالواح العالية خطيئات طبيعية
بالحمل الاولي منشأ لهذه في سجل المواد اذ قد تقرر ان للاشياء ذواتها وصفاتها
وافعالها اكوانا سابقه وان تلك العلوم فعليات وثانيهما ان هذه في
هذا العالم منشأ البعد للنفوس عن العقول في السلسلة الصعودية
التي هي دار المقربين وعن العود اليهما فيها التي هي مطلوبات اصحاب اليمين
والجنة التي خرج منها ادم بكلا شقيها جنة الذات وجنة الصفات وجنة





الافعال سواء كانت الافعال الابداعية او الاختراعية وان كانت غير الجنة التي
ترتقي النفوس اليها باقسامها كما سياتي الفرق بين البرزخين النزولي والصعودي
والغيبين الامكاني والمحالي الا ان العوالم متطابقة والنشأت كل منها
يحاذي بما يوازنه ويوازيه ويماثله ويكافيه ومهيتها واحدة ووجودها
فيه اصل محفوظ وسنخ باق فان ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك
ولا سيما في عوالم العقول فان جميع ذلك فيها اكد واقوى اذ احكام الكثرة
التركيب والتجسم والتعدد والحركة بل احكام السوائية هنالك مستهلكة
فالعقول الصعودية الحاصلة في صراط الكمل التي هي ما اليها سلوكهم بل
ما فيها سلوكهم هي العقول النزولية التي هي وسايط وجوده نعم وان
غايرتها ببعض الوجوه فمنشأ البعد عن هذه الجنات التي هي في السلسلة
الصعودية منشأ البعد عن التي في النزولية وان شئت بدل البعد بالخروج
او الاخراج باعتبار الصلوح الفطري وقوله فجوهرها الطبيعية الى قوله
فالنفس منصرفة الوجه اه اكثرها اعادة للفقرة السابقة مع اشارة الى ان
هذا الذنب طبيعي وهذا الجرم تكويني لا تشريعي وان جاز كونه تشريعيا
على ما وجهنا وقوله وكونها عقلا بالقوة عطف على نقص جوهرها كما قال
انفا او كونها بالقوه فذلك التغير لا نسلم ما ذكره لا يقال لزومه ظاهر لا
يقبل المنع لان المفروض ان النفوس الغير المتناهية قبل الابدان موجودة
وكلها منصرفة وحينئذ فاللزوم ظ مع لزوم محذورات اخر منها التركيب
المواد المتناهية بابدان غير متناهية لنفوس غير متناهية لكونها متصرفة



ومنها الخلف حيث فرض انها قبل البدن وانها متصرفة فيه او التناسخ لو كانت
مع ابدان وقبل ابدان اخر تعلقت بها فيما بعد لانا نقول ليس مقصوده من
اختيار الشق الاخير بمعنى انها موجودة بنعت الكثره ومن حيث انها متصرفة
بل بمعنى انها موجودة بنعت الوحدة والكينونة العقلية وان ذات
المتصرفات موجودة من حيث ذاتها واصلها وتماميتها لا مع الوصف
العنواني الذي هو التصرف وبعبارة اخرى اشار اليها في ذيل قوله ثم نقول
اه وجود الجهات الفاعلية والحيثيات الوجودية والشؤن الكامنة في المبدء
العقلي وجود تلك المتصرفات بذواتها ومبادي اضافاتها نعم يمكن ان
يقال ان الشيخ الالهي ينكر وجودها بنعت الكثره لا بنعت الوحده والكينونة
العقلية كما اشرنا اليه سابقا فتجشم البراهين وسوق الحجج لابطال الاول
لا الثاني واياك ان تتوهم مما ذكرنا من ان المبدء العقلي غير متناهي
القوى اه لان وجوده في القابل المستعد بالقوه اه حاصله ان لوجود
الشيء اضافات ثلث الى اشياء ثلثة اضافة الى نفس مهية الشيء
وهي بامكان ان يكون وان لا يكون واضافة الى قابله ومادته وهي
بالفقدان والعدم واضافة الى فاعله وهي بالوجدان والوجوب وقد
قالوا ان نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب والى قابله بالامكان ففاعل الشيء
اي معطي وجوده كما هو مصطلح الالهيين اقرب من نفس الشيء الى الشيء و
كيف لا وهو مفتقر ذاتا وصفة وفعلا اليه وبدوه منه وعوده اليه قوله
وذلك لان انقلاب الشيء اه فالمغالطة نشأت من اشتباه الوجود





الحقيقي بالمفهوم ثم اشتباه الاصل المحفوظ في المراتب الحقيقية بها وفي
الاشتداد ثبات هذا الاصل من الفاعل ومادة المواد من القابل والاتصال
في نفس الحركة مصحح ان يقال هو هو من غير انقلاب مستحيل لان الوجود
متقدم على المهية فاذا كان في وجود مصحح ان يقال هو هو لاجل المصححات
الثلثة المذكوره فالمهيات تابعة لان انتزاع مفاهيم كثيره من مصداق
واحد جايز الا ترى ان الاولى تبديل هنا بالاقتصار على فناء النتيجة
بان يقال فالصور الطبيعية اه لئلا يتوهم مصادرة في الكلام بل
الصورتان الاوليان احق اه فالصور المادية اظلال الصور الذهنية
بعكس ما هو المشهور واليه يشير قوله م وفيك انطوى العالم الاكبر
ومن زعم ان كون معنى واحد اه وهؤلاء هم الذين انكروا كون الشيء ذا مراتب
متفاوتة في اطوار مختلفه مع اصل محفوظ وسنخ باق فيها كالطبيعة
المقولة بالتشكيك التي لها عرض عريض مرتبة وراء العرض الافرادي
الذي يشاركها فيه الطبيعة المتواطية والذين انكروا الحركة الجوهرية
والتبدل الذاتي بنحو السيلان مع بقاء الموضوع على ما حققه المص س
فيمتنع عندهم العلم بحقيقة شيء وكذا يمتنع عندهم الوجود الذهني
وهؤلاء نشأتهم نشأة الاختلاف ونظرهم مقصور على رؤية
المفاهيم لا يرون الوجود والمعنى فهم في الحقيقة اهل التكثير لا التوحيد
اذ يقصر نظرهم عن ان يكون المعنى الواحد الذي هو رباط الصور المتكثرة
قبلة قلوبهم والوجود الذي هو كخيط يمسك المفاهيم المفطورة

على التشتت عن الانفصام نصب اعين افئدتهم فولدجهلت شطره
واعرف قدره باشياء الغايبة اى الموجودة بالمادة تشير الى كل واحد
منها بانا اه كما كنت تشير قبل الارتقاء الى البدن بانا لكونك فانيا فيه
وفى تمشية امره وقضاء وطره قال تع نسوا الله فانساهم انفسهم و
الان صحصح الحق وصرت فانيا فى باطنيات ذاتك وعاد كل واضعا
للشئ فى موضعه فاكان انا صار هو وما كان هو صار انا والمثل المشهور الذى
اشار اليه كانه حكاية من ربط القرع على رجله لئلا يضل ويفقد نفسه
فى ازدحام الناس فنام وفكر اخو وربطه على رجل نفسه واستلقى بجنبه
فلما استيقظ الاول ولم يره فى رجله قال للاخ انت انا فمن انا ونعم ما قيل
كو جمله تويى پس اين جهان چيست درهيچ نيم پس اين فغان چيست
وان النور كله حتى الانوار العرضية الشمسية والقمرية والسراجية
مع الانوار الجوهرية كالانوار القاهرة والاسفهبدية من سنخ واحد فان
تلك الانوار الجوهرية اذا وقعت فى هذا العالم صارت تلك الاشعة
العرضية النازلة وكلها نوع بسيط كما قال لا اختلاف بينها الا
بكمال فى نفس الحقيقة ونقص فى نفسها وكما ان مراتب الحركات السريعة
والبطيئة ليست بتخلل سكنات اقل او اكثر كما يقوله بعض المتكلمين
بل الحركة هيئة بسيطة فى الخارج غير متشابكة بالسكنات متصلة
لها اطوار ومراتب كل منها ممتاز بشئ من نفس ذاتها البسيطة
وبحد من السرعة والبطوء متحد فى الهوية الخارجية مع تلك المرتبة





كذلك كل من مراتب الانوار من الضياء والنور والظل وظل الظل وهكذا
هيئة بسيطة غير مختلطة بالظلمات اقل او اكثر ممتازة بشئ من سنخ
النور كما فى مراتب الوجود على القول المنصور تقريبا الى افهام العوام
وتحقيقا للدهرى من الاعوام فالتثنية باعتبار العالم الجبروتى والملكوتى
والالهية باعتبار مظهرية كل منها الالف اسم من اسماء الله و
على القول بتناهى النفوس القديمة يلزم التناسخ لان الابدان غير متناهية
تعاقبا لعدم انقطاع الفيض فيلزم ان يتردد النفوس المتناهية فيها
ولما كان مذهب المحققين من التناسخية ان النفوس تصعد الى عالم النور
بعد المفارقة فى اول الامر او اخره فاذا كانت النفوس متناهية
لزم انقطاع الفيض الا ان يحدث نفوس اخرى للابدان الحادثة
فى الادوار الغير المتناهية لكنه خلاف الفرض من جهتين اذ لزم الحدوث
وعدم التناهى فى النفوس والمفروض خلافهما ثم على القول بتناهيها
لا يلزم التعطيل لان الابدان المتناهية فى كل وقت تفى بها ولذلك
قال كثير من المفاسد المذكوره اى بنوعه لا بشخصه وهو لزوم كثرة
متناهية فى افراد نوع واحد من غير مادة ولواحقها ووجود جهات متناهية
ولكن كثرة بعدد النفوس يجب ان يحمل على ما حملناه من الكينونات
السابقة اللاهوتية والجبروتية والملكوتية بنحو الوحدة والبساطة وفى
الملكوت الاسفل وان كان لها تفرق وتعدد ولكن لا وضع ولا جهة بل لا
تكثر من سنخ تكثر هذا العالم فان ذلك العالم كون صورى صرف وكل شئ



منه صورة شئ من هذا العالم بلا مادة والا وجب بطلانها ببطلانه
لا نم ذلك وانما يلزم لو كان علة حدوثها وعلة بقائها واحدة وليس كذلك
بيانه انه قد يكون علة حدوث الشئ بعينه علة بقائه كالكون المشكل للماء بشكل
نفسه وهنا لا يمكن بقاء المعلول بعد فناء علة الحدوث وقد يكون غيرها
كالبنا فان علة حدوثه البنا وعلة بقائه يبس العنصر وهنا لا يلزم
فنائه من فنائها فعلة حدوث النفس بماهى نفس مزاج البدن وعلة
بقائها العقل الفعال فتكتفى به فى البقاء وفناء الشئ الى غايته
الذاتية ومبداه اشرف واولى له كما قيل از وجودم ميكريزم در عدم در
عدم من شاهم وصاحب علم وفى الدعا يا من خلق الاشياء من العدم قوله
ولا يلزم من ذلك ان يكون النفس اه لما سبق ان الاضافة معتبرة فى وجودها
لا فى مهيتها حتى تصير مضافة ومعظم الامر انه لا يفهم من التعلق و
التصرف ونحوهما معانيها المصدرية وحقايقها اللغوية والعرفية
العامة بل حقايقها العرفية الخاصة كان يفهم من التعلق نفس مقام الطبع
من النفس وهذا كما اصطلحنا ان نقول الربط والفقر والاضافة الاشراقية
ونريد بها الوجودات الحقيقية من حيث انها متعلقات بذى الحق
تعم متدليات بعرشه لا معانيها المصدرية والاضافية الى
مقام النفسية اى النفس بالمعنى المتعارف وهو المبدء الذى هو صاحب
الخدم والحشم او الكمال الاول الالى ونحوهما من التعبيرات ولا الصورة
الطبيعية بل ما قبلها التى فى مراط الانسان وفى الحيوان حركته وبعبارة





اخرى بماهى جنس لا بماهى طبيعة متحصلة كما اشار اليها بقوله وهى كمال اول لجسم
طبيعى من مراتب النفس عند المحصين نعم هى بماهى فقط وبماهى واقفة عن الحركة
بل الصورة الحيوانية التى هى اعلى منها بماهى كذلك ليست من مراتب النفس
الانسانية المطلقة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى
حادثة اه ان قلت اذا كان منظور هذا الفاضل التزام التس كفى غير اخذ
حيثية الحدوث اذ الكلام فى الحادث الثانى والثالث وهكذا كالكلام فى
الحادث الاول فى الاحتياج الى العلة فلا حاجة الى اخذ حيثية البساطة بل
يلزم التس على تقدير كون تلك العلة مركبة مع انه لم يورده عند قوله
ولا جائز ان يكون تلك العلة مركبة اه قلت لا يلزم التس على تقدير كون علة
الحادث مركبة وينكشف جلية الحال بذكر بعض ما نقل عنه فى الامور
العامة قال الفاضل بعد ذكر الدليل ويلزم منه ان يكون علة الحادث
مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا لكان حدوث الحادث فى وقت دون
ما قبله ترجيحا من غير ترجيح فلو كانت بسيطة يوجب لاجل حدوثها
حدوث علتها ولاجل بساطتها بساطتها ولزم التس لتركبه من علل و
معلولات غير متناهية بخلاف ما لو كان علة الحادث مركبة خارجية
فانه لا يلزم التس الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون
الحادث منها شرطا بعدمه بعد وجوده فى وجود الحادث المتاخر عن العلة
القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا
ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية انتهى ما اردنا من كلامه

نعم يرد انه طول المسافة فان النفس لما كانت بسيطة عنده كما صرح فى اخر كلامه
بقوله لكن النفس يستحيل ان يكون مركبة كفى ان يقال لو كانت النفس حادثة
وهى بسيطة ايضا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة
ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اه وهو قد اوقع
الترديد بالبساطة والتركيب فى علتها ونحن فى نفسها من اول الامر ايضا
فيما ذكره بقوله اما الاول فلانه اه غنى عما ذكره بقوله وهذا العلة اما ان تكون موجودة
اه اما ان يكون زمانيا او ذاتيا احتمال الزمانية مع اختيار الشق الذى
هو احتياج احدهما الى الاخر لاستيفاء الاحتمالات فان الاشاعرة يجوزون
تخلف المعلول عن العلة او تخليف العلة اياه وكل ما لا يوجد الا بواسطة
الوضع اه فههنا لا يتصور الوضع من وجهين احدهما ان المعدوم لا يتصور
الوضع بالنسبة اليه وثانيهما ان المجرد لا وضع له وان كان موجودا
فقالوا انا قد بينا ان الفاعل اه حاصله ان الشرط انما هو شرط الافاضة
من الفياض المطلق لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص وايضا الحدوث ليس
الوجود المحمول للشئ بل بعدية الوجود للعدم فانه الحد المشترك بينهما
سلمنا انه الوجود لكنه الوجود العارض لوجود الشئ وايضا الشرط شرط
لمناه لا لاصل الوجود ثم لما اتفقوا اه يعنى هذا الشرط وهو البدن
كما هو شرط حدوث النفس كذلك محل تصرفها بخلاف مثل حركة الفلك
فانها شرط وليس محل تصرفها فقد اشار الى بيان اخر فى الجواب بان البدن
شرط الاستكمال بل لمطلقها اى حقيقتها العقلية بقرينة المقابلة





او المراد الاطلاق بحسب مراتبها فى استكمالاتها الجوهرية وفى اسنانها
الزمانية فان فيها اصلا محفوظا لا يقدح تبدلها فى بقائه وعلى اى
التقديرين ليس المراد المطلق بمعنى الفرد المنتشر من النفوس الكثيرة
او المفهوم الكلى الصادق عليها بما هو مفهوم كما فى صورة ما بالنسبة الى
الهيولى الاولى ايضا لان توسيط المادة بوضعها فى تاثير الفاعل
اه والحال ان تاثير القوى الجسمانية بمشاركة الوضع ولان الوضع لا يتصور
لها بالنسبة الى المواد انفسها اسند الاشراقيون هذه الاثار الى الصور
النوعية المفارقة اعنى اصحاب الاصنام وقد مر فى بحث المثل من
الامور العامة اسناد الشيخ الاشراقى التغذية والتنمية والتصوير
فى النباتات الى صاحب صنمه فان حدوث الشئ ليس الا وجوده
الخاص به ليس كذلك فان الحدوث هو الحد المشترك بين الوجود والعدم
وليس وجودا ولا عدما وقد مر فى الامور العامة فى دفع شبهة من نفى
التاثير والتاثر ان التاثير فى حال الحدوث لا فى حال الوجود ولا فى حال العدم
وقوله ليس صفة زايدة ثم كيف ونسخ الوجود معرى عن الحدوث فشرطها
ليس شرطه الا ترى ان علة الاربعة ليست علة الزوجية مع انها لا
تنفك عن لازمها فاذا عدم الشرط عدم المشروط ممنوع اذ علة
الحدوث قد تكون غير علة البقاء كما فى علة حدوث البناء وعلة بقائه
فههنا شرط حدوث النفس البدن وعلة بقائها العقل الفعال
وبالجملة استعداد المادة لا يكون اه خلاصة الاشكال من وجهين احدها



انه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهونا باستعداد خاص ووقت خاص
مع تساوى نسبته الى كل الاوقات وتجرده عن كل المواد وثانيهما ان المستعد له
لا بد ان يكون حالا من احوال المستعد متصلا به والمستعد حسبما بذلك
المستعد له والمفارق مباين الذات عن المواد والاجسام فكيف يكون
حالا لها وبالتحقيق هذا هو الاشكال الذى سينقله عن افضل المتاخرين
المحقق الطوسى ره فى المبعاد المشرقى ولهذا قال فكن مترقبا ونقول هذا
كلام حق واشكال صعب لكن بعضه مشترك الورود عليهم وعليه ره كما
سيشير اليه فى موضعين من ان الوجود التجردى الروحانى فى البقاء كيف حدث
وما هو جوابه من ان الحادث وجود الرابطة بينهما فهو جوابهم ولكن اين الثريا
من الثرى اذ يلزم عليهم قدم النفس ذاتا اذ الحادث اضافة مقولية لها
لا ذاتها وعلى طريقته ره من انها جسمانية الحدوث روحانية البقاء
انها فى اول الامر كالطبايع السيالة وان الاضافة وجودية اشراقية حادثة
ذاتا فى اول الامر وان انسلخت فى اخر الامر عن الزمان ولا يصدق على وجودها
المضى والحال والاستقبال بل جميع الازمنة والزمانيات بالنسبة
اليها تصير كالان والامكنة والمكانيات كالنقطة وكيف لا وهذا هكذا
بالنسبة الى مدركاتها الكلية فضلا عن ذاتها المجردة وايضا على طريقته هى
ذات اطوار وشؤون ذاتية وعلى طريقتهم ليس لها الا مقام واحد هو مقام
التجرد واما انه ما حامل استعداد وجودها التجردى البقائى فسيحقق
عنقريب فى ان الفساد على النفس محال ما مضى كان محالية الفساد





اشكال
عليها مطلقا فذلك لصحة العدم على احد اسبابها حتى الفاعلية وههنا
ظاهر الورود وقد نقله السيد المحقق الداماد عن المحقق الطوسى قدس سرهما فى
القبسات وقد وصفه السيد ره بانه من مستصعبات العقد التفصيلية و
هو انه اذا عدم شئ فى العالم لزم منه عدم الواجب تعالى عن ذلك لان عدم ذلك
الشئ اما لعدم شرطه او شرط علته او لعدم جزء علته والكلام فى عدمه
كالكلام فيه حتى ينتهى الى الواجب تعالى لان الموجودات باسرها ينتهى فى سلسلة
الحاجة الى الواجب تعالى والجواب ان عدم الحادث ينتهى الى عدم من تبتر وقطعة
من حقيقة متجددة بالذات كالطبيعة الجوهرية السيالة الوجود عند المص
وكالحركة الوضعية الفلكية عند القوم وتلك الحقيقة كل حد منها فرد
العدم عند وجود حد اخر بلا حاجة الى علة اخرى كفردية عدم يوم الجمعة فى يوم
الخميس ويوم السبت فاذا انتهى عدم الحادث الى عدم تلك الملتبرم من تلك الحقيقة
السيالة الوجود يقال عدمها ذاتى والذاتى لا يعلل فلا ينتهى الى عدم
الواجب تعالى فالجاعل جعل نفس ذاتها جعلا بسيطا الا انه جعلها متقضية
متجددة والسيد ره اشار اولا الى ما ذكرنا وثانيا الى تحقيق اخر بقوله
فاذن يجب علينا ان نقطع وريد الشبهة ونجب عرق الاعضال فنقول
ما حققناه لك ان الحدوث والزوال فى عالم امتداد الزمان لا يتصحح الا
بالانتهاء الى طبيعة متجددة متصرمة يكون طباع جوهرها ثبات التجدد
والتصرم وسيلان استمرار الحدوث والبطلان من غير استناد فى
الانقضاء والتصرم الى علة خارجة عن ذاتها يعنى للمتامل المخرج عن هذه

المضايق ولكنا نستأنف الان بيانا طارفا من سبيل اخر فاعلمن انه انما يعتاص الامر
هنالك على من يتوهمانه الفاسده بحسب ان العدم الطارى على الشئ الكائن
الفاسد فى الزمان حادث متجدد فى متن الواقع وطرء العدم عبارة عن تجدد
البطلان بعد التقرر وان انعدام الشئ الزمانى انما هو بارتفاع وجوده الحاصل
فى زمن حصوله من تلقاء الجاعل الموجب عن وعاء التحقق وعن زمان حصوله
وان العدم من فعل الفاعل والفاعل فاعل البطلان وان عدم حصول الشئ
فى زمان ما غير متحقق الصدق الا فى ذلك الزمان ومع تحققه لا قبله وان انتفاء
المانع متقدم على وجود المعلول بالذات تقدما بالطبع لكونه من اجزاء علته التامة
وشئ من تلك الاوهام ليس له فى عالم العقل من نصيب ولا فى اقليم الحكمة
من خلاق وان فى المتكلفين والمتفلسفين اقواما وعشاير تلك اماينهم
ومن هو على بصيرة فى امره يعلم ان ما يحدث ويتجدد ويعقل غير الفعل
القبول يكون لا محالة شيئا ما يعبر عنه بالليسية والانتفاء بل هو سلب محض
وليس صرف لا يخبر الا عن لفظه ولا يروم بمفهومه الا انه ليس فى الحصول
امرما اصلا وانما طرو العدم على الكائن الزمانى هو سلب وجوده فى الزمان
العاقب سلبا صرفا ثم قال افليس من المنصرح ان ارتفاعه عن زمانه
فى قوة اجتماع النقيضين وعن الزمان البعد غير معقول اذ لم يكن متحققا
قط فاذن قد استوى واستبان ان الزوال حقيقته انقطاع اتصال
الفيض لعدم الافاضة الابقائية المعبر عنها فى القران الحكيم والتنزيل
الكريم تارة بالحفظ ولا يؤوده حفظهما وتارة بالامساك ويمسك





السموات والارض ان تزولا وانه لا عدم الا وهو ازلى وان طرء العدم على
الحادث الزمانى انما معناه الحصل تخصيص وجوده بزمان ما محدود فى
جهة النهاية بحد بعينه كما هو محدود فى جهة البداية كذلك وذلك الوجود
المحدود بحدى الطرفين غير مرتفع لا عن الدهر ولا عن ذلك الزمان المحدود
فى الجهتين ثم قال فاذن قد بزغ ان العدم اللاحق بالكائن الفاسد ازلى
ليس يصح استناده الى عدم تحقق العلة التامة لحصول الوجود فى الزمان
العاقب من بدو الامر فى الازال والاباد رأسا كما العدم السابق قبل
حصول الوجود الحادث فى الزمان الاول ايضا كذلك لا انه متجدد مستند
الى انتفاء جزء ما من اجزاء العلة التامة للوجود الحاصل فى زمان الكون
فان العلة التامة لذلك الوجود ولاى وجود قد دخل فى التحقق غير منتفية
ابدا وانما الصحيح ان العلة التامة لتقرر ما مفروض وجود ما مقدر غير
داخلة فى التحقق من بدو الامر ازلا وابدا والعدميات الازلية سابقة
كانت او لاحقة من حاشيتى الوجود الكائن فى زمان بعلية متسلسلة
فى العلية والمعلولية على الجهة اللايقفية بماهى متمثلة فى لحاظ العقل
متمايزة بحسب الاضافة الى الملكات لا الى نهاية اخيرة يقف الامر عندها
فليستيقن انتهت كلماته النورية وانما نقلناها بطولها مع كونه
خروجا عن طور هذه الحاشية لاشتمالها على تحقيقات شريفة نافعة
فى هذا المقام وفى مقامات اخر فليدرك بعد غوره وليذعن حسن طوره
وثانيتهما ان كل متجدد اه حاصله ان الفساد امر متجدد وكل متجدد



كونا كان او فسادا مسبوق بحامل استعداد وحامل استعداد فساد النفس اما هى
وهو ظ البطلان واما مادة لها ولا مادة لها وعلى تقدير جوازها يلزم الخلف اذ
المادة هى الجزء المقوم واذ المركب لها وضع وحيز ونحوها كما نسج النفس الباقية
بقى لك الاشكال فى ان وجودها التجردى اى فى البقاء لا فى الحدوث
كما هو مذهب المص ش هذا ما اشرنا اليه سابقا من انه مشترك الورود كما قيل
فى حدوث الحافظ للنفس فان ذات العقل الفعال ليس له حدوث فى زمان
ولا له وجود استعدادى الا انه بما هو حافظة وخزانة للنفس حادث
ففى قابل كل من الطرفين اه كما ان المادة تطلق على حامل قوة الشئ وتجامع الفقدان
وتطلق على حامل الصوره وتجامع الوجدان كذلك قابل كون الشئ قد تجامع الاستعداد
والفقدان وقد تجامع الفعلية والوجدان وتمانع القوة والاستعداد
وهكذا قابل الفساد وهذان مراده باعتبارى ما عنه وما فيه واما الاعتباران
لما بالذات وما بالعرض فهما ان البدن قابل بالذات للنفس وحامل
قوة النفس باعتبار اشتماله على اجزاء المنى المتخلق منها الاعضاء الاصلية
فهو حامل القوة بالعرض وهكذا فى حامل قوة الفساد وقابل الفساد المجامع
للوجدان وكيف ساغ له مراه اى نقض اولا من صحته وسقمه ونقول
ان ساغ كون الجسم حاملا لكون النفس فليسغ كونه حاملا لفسادها ثم
ننقده ونقول كيف ساغ ان يكون الجسم حامل استعداد المجرد والمجرد لا استعداد
وقوة له ثم كيف يكون الشئ مستعد الامر مباين كما مر ونحن قد اجبنا
عن هذا السؤال اه اى وافقنا القوم وارتضينا سابقا جوابهم سيما مع





بذلنا الجهد فى تنقيحه كما اشار اليه ولكن فى مباحث المهية قريبا بمبحث تحقيق المثل
عبر عنه بمايق لا يمكن الا بقوة روحانية اه ليس المراد ان البدن استدعى
صورة متصرفة مفارقة وكان هذا الاستدعاء فى الواقع غلطا وخطاء فان
التصرف فى البدن الانسانى انما يكون بقوة روحانية حتى يقال لا غلط فى الطبيعيات
ولا خطاء فى استعدادات المواد حيث لا روية ولا ان الواهب راى ان
اللايق بحاله القوة الروحانية المميزة المفكرة فاعطى ما هو مقتضى لسان حاله
حتى يقال كان البدن ح حامل استعداد القوة المجردة فالاشكال بحاله ولا
المراد ان البدن استدعى القوة المتصرفة المقارنة واصاب واعطاها الواهب
اياه الا انه زاد على ما استدعاه بمحض الجود باعطاء حقيقة مفارقة ايضا
تلك المقارنة رقيقتها وظلها او مبدء مفارق تلك القوة المقارنه
خادمه حتى يقال هذا خلاف مقتضى العدل اذ لو لم يشترط الاستعداد لوهب
الفياض النفس الناطقة للنملة بمحض الجود بل المراد كما سيشير اليه ان مادة
البدن استدعت واستعدت للقوة الروحانية ايضا ولكن بالعرض
ومقتضى العدل ان الهبات على حسب الاستعدادات ولو بالعرض ان قلت
ان لم تكن لتلك الحقيقة المفارقة حامل امكان وجود كانت داخلة
تحت القاعدة القائلة بان ما لا حامل لامكان وجوده لا يوجد بعد العدم فلم
يكن حادثة وان كان كانت مادية فلا يمكن ان يبقى لها حامل امكان الوجود
بالعرض اذ يقال كذلك لها حامل امكان الفساد بالعرض قلت نلتزم
ذلك كما يرشد اليه ما يأتى من قوله وهى من حيث الفعل مسبوقة بالاستعداد

البدن الى قوله هذا ماسنح ولكن اياك وان تفهم من قوله بالعرض الكذب والاعتبارى
المحض وايضا اياك وان تفهم من قبيل حركة جالس السفينه بالعرض بل هذا
من قبيل وجود الكلى الطبيعى بالعرض لتحقق الوجود الخاص ووجود الجنس بالعرض
لوجود الفصل فى البسايط ومنها ان نشأكم الانشاء من الارض فى الاخرة
باعتبار ان البدن الاخروى الذى له الصورة الحسنا او الشوها وصور الاعمال
من الحور والقصور والزمهرير والحرور وغير ذلك انما حصلت كلها فى هذا
البدن الدنيوى وهذه النفس من حركاتها وملكاتها فانشائها وان
كان من الاعمال والملكات كما هو مقتضى تجسم الاعمال المبرهن عليه والوارد
فى الملة البيضاء الا انها بواسطة البدن الترابى الدنيوى وايضا انشاء
هذا البدن الدنيوى من الارض بعينه انشاء البدن البرزخى والاخروى
لانهما شديدا هذا وكمالهما والتفاوت بينهما كالتفاوت بين صورة
فى لوح او موضوع وبين هذه الصوره اذا غنت عنه وشيئية الشئ بصورته
وايضا هذية الثلث وهويتها بهوية النفس ومبحث تحقيقه فى المعاد
كما اشير اليه بقوله ولقد خلقناكم بالصور الطبيعية ثم صورناكم و
صورنا اعمالكم بالصور المثاليه ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم اى ادرجوا
وانطووا فى وجوده فى مقام الاتحاد بالعقل اذ ليس وجودها الحدوثى
هو وجودها البقائى اه هذا مع قوله وايضا حاجة الشئ وقوله ثم اعلم ان
العلة المعدة وجوه ثلثة لبقاء النفس بعد فناء البدن واجوبة لقول
المحقق الطوسى ره فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا من غير حامل





متعلق بوجوده اللاحق فكانه قال يكون وجوده السابق مع حامل كما فيا فى
وجهان وجوده اللاحق من غير حامل وذلك مثل ان يكون شئ مرجحا ومعدا
لسيلان ماء نهر الى مهبط ثم كان ماء النهر متصلا بماء بحر ويمكن ارجاع
الجواب الاول ايضا الى هذا فان هذا تاويل الاول وباطنه والاول قشر هذا
وظاهره ولكن بشرط ان يحمل الروحانية فى الاول على الروحانية فى البقا
لا فى الحدوث فاحسن التامل فان قلت ننقل الكلام اه هذا
بعد ما بين ان الوجود المفارق وجود بعد وجود لا يتوجه فان الوجود
بعد الوجود هو البقاء لا الحدوث ويمكن ان يق لما كان الوجود الثانى متحدا
مع الوجود الاول فى الهوية لا صل محفوظ فيهما وسنخ باق بينهما كان حادثا
بحدوثه ولذلك لا يخرج وجود زيد الحادث مع عروض العوارض عن الحدوث
فيطلق عليه الحادث وبالجمله هذا تفصيل ما مر من قوله بطلت الاشكال فى
ان وجودها التجردى وجوابه بقوله وانموذج ذلك الجواب اه وسلبت
عنها القوه والامكان اى الاستعدادى واما الذاتى فهو لازم المهية او المراد
استهلاك احكام الامكان مط وغلبة احكام الوجوب لكون العقل من
صقع الربوبية ولهذا باق ببقاء الله تع لا بابقائه لان حيثية
الوضع داخلة فى قوام وجوده الجسمى وذلك لان المقدار الذى يعد مادة
الجسم للتجزية الفكية ويقبل بذاته التجزية الوهمية من اللوازم الغير المتاخرة
فى الوجود للجسم وبعبارة اخرى من عوارض المهية لا من عوارض الوجود بالنسبة
اليه فالوضع الذى هو الهيئة المعلولة للنسبتين المشهورتين داخل فى



قوام وجوده لا من عوارضه المتاخرة فى الوجود فثبت المطم وقوله ما لا وضع له
لانه معدوم بعد المعدوم لا وضع بالنسبة اليه ولانه على تقدير وجوده
مجرد والمجرد لا وضع بالنسبة اليه سواء كان صورة اى لا متعلق سواء
اه وثالثها ان الموجد لهذا العالم غير ان هذا يستقيم على مذهب المشائين
اذ عندهم فاعل النفوس ومخرجها من القوة الى الفعل هو العقل الفعال
ويعنون به العقل العاشر وهو ايضا فاعل هذا العالم باذن الله تعالى
وقالوا اليه مفوض كدخدائية عالم العناصر واما عند الاشراقيين والمص ره
ففاعل النفوس الانسيه ومخرجها من القوه الى الفعل هو رب النوع الانسانى
ومبادى صور الانواع الاخر التى فى هذا العالم اصحاب انواعها لا صاحب
النوع الانسانى ولا العقل العاشر لانهم وان قالوا بالطبقة الطولية
من العقول كما قالوا بالطبقة العرضية الا انهم لم يحددوا الطبقة
الطوليه فى مبلغ معين كعشرة وعشرين بل قالوا يبلغ الانوار القاهرة
فى مراتب التنزلات والاصطكاكات الى نور لا يفيض منه النور
كما فى مراتب الاضواء الحسية من الضوء الاول والثانى والثالث الى
ان ينتهى الضوء ضعيف لا يفيض منه ضوء اصلا مع ان هذا العالم
نفسا كانت او جسما مستندة الى الطبقة المتكافئة لا الى الطبقة
المترتبة على انه ره قال فى مبحث المعاد الروحانى فى كل نوع من انواع
الكائنات لا بد من واسطة مناسبة من الصور المجرده والجواهر العقليه
وهم الملائكة المقربون المسمون عند الاوايل بارباب الانواع وعند





الافلاطونيين بالمثل الافلاطونيه والصور الالهية انتهى وهو كما ترى
يناقض ما ذكره هنا ويمكن التوفيق بين كلاميه بان المراد بالعقل الفعال
الموجد المخرج للنفوس من القوة صاحب النوع الانسانى وكونه موجدا
لهذا العالم ومبدء لصورها الفايضة منه على المواد باعتبار اشتمال
صنمه على جميع الاصنام واشتمال صاحبه على الجهات الفاعلية النورية
التى فى جميع الارباب فان نسبة صاحبه الى تلك الارباب كنسبة
صنمه الى اصنامها فهو موجد لهذا العالم وصوره ولكن لها بما هى
فى صراط الانسان وبعبارة اخرى للماخوذات لا بشرط بالنسبة اليه
لا للماخوذات بشرط لا وان كانت المهيات محفوظة والوجودات
ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك والكل مخلوقة من فضالة
طينته بل كانها المرائى له واما ان كانت كثيره فهو بطور
ايضا ليس للمجموع وجود على حده كما هو طريقة المص ره سواء
كان بطريق النزول او الصعود اعلم ان التناسخ بالمعنى الذى هو اعم
من ان يكون محالا او لا اما على سبيل النزول او الصعود وكل منهما
اما على الانفصال او الاتصال كما فى تطورات الانسان من الجمادى
والنباتى والحيوانى والعقلى وغيرها كما قال المولوى ره از جمادى
مردم ونامى شدم الى اخر ما قال وسيشير المص ره اليه فى قوله وانما
قيدنا المحل الاخر بالمباين اه وهو ايضا اما ملكى واما ملكوتى وقد تكرر
ذكره فى هذا الكتاب وايضا هو اما على سبيل النقل او البروز او التشكل

البدن

او التمثل اما النقل فهو التناسخ المعروف من تعلق الروح بعد مفارقة البدن الى المواد والاجنة التى فى ارحام الحيوانات ونحوها واما البروز فهو تعلق النفس ببدن الحى وفى شرح الهيكل لديوان مولانا علي ع انه قد يجوز ان يبرز روح العارف فى بدن الحى وفى كلمات الشيخ عزيز النسفى اذا اراد الله تعم تبليغ نفس الى غاية الكمال ويعطى له الكلية والرياسة يحدث وباء ونحوه بجعل الانوار الاسفهبدية نورا واحدا ويظهر الكمالات من مظهر واحد كما فى الانوار الحسية التى تظهر من روازن عديدة او من روزنة واحدة فان يد الله مع الجماعة واما التشكل بشكل ثم بشكل اخر فكما فى الجن وغيره واما التمثل فكتمثل ارواح بنى اسرائيل بصور المسخ وكتمثل روح الامين وهو ملك مقرب وحقيقة من الحقايق يطبق الخافقين بصورة انسان هو اصبح اهل زمان نبى يتمثل له فاحفظ هذا التفصيل فانه من خصايص هذه التعليقة والتركيب الطبيعى يستحيل اه ان قلت بل شان كل تركيب طبيعى ان يكون بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة كما فى المهية والوجود والجنس والفصل والمادة والصورة مطلقا قلت المقصود انه لا يتحقق التركيب الطبيعى الاتحادى بين امرين بل لا بد ان يكون امر واحد بلحاظ بالقوة وبلحاظ اخر بالفعل فان المهية بلحاظ التخلية بالقوه وبلحاظ المحفوفية بالفعل بل الوجود والجنس بلحاظ الابهام بالقوه وبلحاظ التعيين بالفعل بل عين الفصل ولهذا يصدق على الكثرة المختلفة الحقايق مواطاة بخلاف النوع وذلك لفناء

الجنس



الجنس فى الفصول وكذا المادة بلحاظ بالفعل وعين الصوره انما كونها بالقوه باعتبار ان لها قوة الصور الاخرى غير التى هى حاملة لها فالتركيب الحقيقى انما هو بين لا متحصل ومتحصل لا كما بين الماء والتراب بل ولا كما بين المادة والصورة بناء على التركيب الانضمامى فالنفس اذا صارت بالفعل فهى عين صيرورة المادة التى هى البدن بالفعل والمادة اعنى الجنين مثلا كونها بالقوه عين كون الصوره اعنى النفس بالقوة كما ذكرنا سابقا فى تحقيق الحقيقة فكيف يكون الجنين بالقوه والنفس المستنسخه بالفعل هذا ما اراده س وبيانه على الوجه المقرر عند القوم ان الفرق بينه وبين ما قاله س وسنح له ان حاصل ما سنح له ان كون احد المتحدين اتحادا حقيقيا بالفعل والاخر بالقوه مح وحاصل هذا البيان ان بينهما علية ومعلولية من كلا الطرفين على وجه غير داير وزوال العلة يوجب زوال المعلول وايضا بينهما اتحاد ما اتحاد الناقص مع كامله وزوال احد المتحدين اتحادا ما زوال الاخر بمادتها التى هى حاملة تشخصها ومخصصة احوالها وافعالها الخاصة اما الاول فلان الصورة محتاجة فى التشخص بمعنى امارة التشخص الحقيقى وهى الشكل والعوارض المشخصة الاخرى الى المادة واما الثانى فلانه لولا المادة لزم التخصيص بلا مخصص فى تخصص صورة بحدوثها فى وقت دون وقت وتخصصها بصفة دون صفة مع ان نسبة الفاعل الى الكل على السواء واما الثالث فلان القوة المؤثرة فى الغير فى باب تحصيل وضعها بالنسبة اليه محتاجة الى المادة



وبالجملة حاجة الصورة الى المادة من وجوه ثلثة علتها وزوال المحتاج اليه يوجب زوال المحتاج بما هو هو فكما ان كل حصة من الجنس اه هذا وجه اخر غير وجه العلية والمعلولية المطلقتين وغير جهة النقص والتمام وهو عنوان الجنسية والفصلية وان آل الى الاتحاد او الى العلية والمعلولية ما فرطنا فى الكتاب من شئ المراد بالكتاب بناء على حمل الاية على التناسخ الملكوتى الكتاب الانفسى اى لم يشذ عنه شئ حيث تصور بصور كل دابة وكل طاير او الكتاب القضائى والقدرى حيث قضى وقدر كل تصوير وتصور فى النفوس واما عند اصحاب النقل فالاية محمولة عليه وعدم التفريط فى الكتاب التكوينى لان السنخة استعداداتهم استدعت الصور المناسبة لهيئات نفوسهم فلا يلزم ربك احدا ويمكن حمل عدم التفريط فى الاول على هذا ايضا واما السليمة المتوسطة فيهما والناقصة اه اعلم ان النفس اما كاملة فى العلم او متوسطة فيه او ناقصة فيه وعلى كل واحد من التقادير فاما كاملة فى العمل او متوسطة فيه او ناقصة فيه فالاقسام تسعة اذا علمت هذا علمت ان فى العبارة مساهلة حيث لم يذكر بعض الاقسام كالمتوسطة فى العلم الناقصة فى العمل والكاملة فى العلم الناقصة فى العمل ويمكن ان يقال حكمهما معلوم مما ذكر فان المتوسطة فى العلم الناقصة فى العمل ليست مما انخرطت فى سلك العقول بطريق اولى من من المتوسطة فيهما فهى اما كالمجرمة الناقصة فى العلم ان ارتكبت الكباير وكالمتوسطة فيهما ان لم ترتكب واما الكاملة فى العلم الناقصة

فى العمل



العبارة

فى العمل فهى ايضا منخرطة فى سلك العقول لكونها ايضا عقلا بالفعل ثم ان فى العبارة محذورا اشد لانه حيث خصص فى كلامه الاجمالى اولا النفس بالناقصة فى العلم لم يندرج المتوسطة فيه فيه فكيف رتب السليمة المتوسطة بكلمة اما التفصيلية عليه كما ذهب اليه شرذمة قليلة ولعلهم ارادوا ان يطبقوه على ما ورد فى الناموس الالهى من العذاب والخلود الابدى لان العذاب الموعود عندهم فى هذا العالم وهو جحيم الاشقياء ولكل باب منهم جزء مقسوم والعناية تابى عن ذلك والقسر لا يكون دائما ولا اكثريا يقع فى ارضها كذا فى النسخ التى رأينا والاولى نصفها كما فى شرح حكمة الاشراق للعلامة الشيرازى فانه بعد ما سمى يوذاسف قال وقد استخرج سنى العالم وهى ثلثماة الف وستون الف سنة وحكم بان الطوفان يقع فى نصفها وحذر قومه بذلك المتاخمة من تاخم كتقارب وزنا ومعنى لا من تاخم بالمد كتقارب وزنا فانه غلط قوله فالاحتمالات لا تزيد على اربعة هنا احتمالان اخران احدهما انها اذا ماتت فانت وثانيهما انتقالها الى اللاهوت لا الى الجبروت فقط لكنه لم يعبأ بالاول لفرط بطلانه مع ان من يقول الانسان اذا مات فات يحصره فى البدن والقوة المنطبعة فيه كصورة او عرض والمقصود هنا النفس المدبرة للبدن حينا التاركة له فيما بعده وادرج الثانى فى الانتقال الى عالم العقل اذ مراده بعالم العقل عالم المعنى كما نقل فى مبحث الوجود الذهنى من السفر الاول عن الحكماء انهم قالوا العالم عالمان

عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم الجبروت وعالم الصورة المنقسم الى الاشباح
المجردة والمادية    وقد مر فيما سبق ان النفوس آه وقد مر ايضا في كلام الامام
الرازي ان ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس فهذه الحجة برهانية لا
الزامية اذ لمن يقول منهم بتناسخ النفوس وقدمها كالعلامة الشيرازي ان
يقول لو كانت النفس حادثة لحدثت عن العلل المفارقة وليست كذلك نعم
تحدث تعلقاتها بالصياصي تعلقا بعد تعلق لاجل حدوث العلل المعدة
لابد وان ينتهي الى علل مفارقة فعلى هذا التقرير لا يرد المنع المشهور الذي
سيأتي من انه لا يجوز ان يستعد للنفس المستنسخة لا غير اذ بعد برهنة حدوث
النفس وان علتها لا يكون الا المفارق العقلي الذي لا يشترط تاثيره بالوضع
يعلم ان القابل لا يستعد الا للفيض الجديد من السلسلة الطولية فعلتها
القريبة هي العقل الفعال    واما منع كلية المقدمة المذكورة المنع الاول
كان منع اجتماع نفسين لمانعية النفس المستنسخة من الجديدة لا بمنع استعداد
القابل للجديدة ابتداء وهذا المنع منع استعداد القابل للجديدة مسندا
بانه اذا كان قابلا للجديدة لا يكون القابل الشريف الانساني ذا نفس لها الدرجات
الثلث النباتية والحيوانية والانسانية بخلاف ما اذا كان قابل النفس
المتناسخة او مسندا بانه اذا كانت مادة النبات قابلة للفيض الجديد
فالقابل الانساني لا يستعد الا للمتناسخ على مذهبهم وان كان هو قابلا
له كما في التناسخ على وجه النزول فالقابل النباتي لا يستعد الا للمتناسخ
فتخصيص المنع بالقابل الانساني على سبيل التمثيل لكن لا يجوز دعوى الاولوية

في



في النبات ويرد عليهم ان القابل النباتي اذا كان مستحقا للفيض الجديد لزم
اجتماع نفسين نباتيتين في القابل الانساني اذ الطفرة ممتنعة فالقابل
الانساني حال رقي حركاته واستعداداته للنفس النباتية الجديدة بعد طي
مراتب الجمادية ليست الا كمادة النبات النوعي في استفاضتها
الفيض الجديد من الفياض فيلزم التخصيص من غير مخصص وبالجملة لا
صعوبة لهذا المنع وان ارتضاه الغزالي ره كما سيأتي في مباحث المعاد
وذلك لان مادة النبات الظ ان زيادة لفظ ذلك من النساخ
وح يكون علة اخرى لسقوط المنع ويمكن ان يكون علة للمطوي فانه بعد
ما قال فذلك ليس بتناسخ كانه قال فلا بد ان يقع ذلك اي الفيض الجديد
المتكامل بالتدريج وذلك لان آه    فان قالوا آه يعني نحن جعلنا
معيار الشرف والكمال القرب من الحق وهذا ينافي لكون مادة النبات
قابلة للفيض الجديد دون مادة الانسان فان جعلوا معيار الكمال التجافي
عن الدرجات قلنا اولا مجرد دعوى بلا بينة وثانيا انه حاصل على
سبيل الاتصال    ولم ينتقل آه اي على المشهور بين الحكماء وان
نقل في شرح حكمة الاشراق قولا بان نفوس الكمل تنتقل بعد المفارقة
من الارض الى السماء والنفوس السماوية من السماء الى عالم العقل على
التعاقب في القرون المتمادية    فلا حيوان عند هؤلاء آه اقول
يمكن ابطال النقل على سبيل النزول بانه لما لم يكن عندهم حيوان غير
الانسان والملكات الردية الحيوانية غير موجبة للنقل فلا بد ان



يمضي ازلا مدة مديدة ولا حيوان ولا نبات فيها وفيه محذورات منها
عدم ابداعية الانواع المتوالدة وهو خلاف ما ذهب اليه الحكماء ومنها عدم
امكان تعيش الانسان بلا حيوان ونبات ومنها عدم فعالية العقول
التي هي اربابها والحال ان كلا من العقول فعال فيما دونه لا يمكن ان لا يكون
لها اظلال في عالمنا الادنى هذا ما ظهر لي في ابطال هذا المذهب وفيه
نظر لانه على القول بحدوث العالم كما يقول المليون واما على القول بالقدم
فقبل كل اناسي حيوانات وقبل كل حيوانات اناسي كالدجاجة والبيضة و
الحيوان والنطفة فان قلت على هذا المذهب يلزم الدور ايضا لان انتقال
النفس من البدن الانساني الى البدن الحيواني من النطفة والاجنة التي
في بطون امهاتها يتوقف على كون بدن حيواني والكون الحيواني ايضا يتوقف
على انتقال النفس الانسانية اذ لا حيوان عندهم غير الانسان قلت اشتبه
عليك الدور بالتسلسل وهو تعاقبي هنا ومجوز عندهم فهذا كشبهة البيضة
والدجاجة نعم على تقدير الحدوث لازم كما لا يخفى    وانما يلزم ذلك لو
جاز ان يرتقي آه يعني كون الفاسدات اكثر من الكاينات لا يلزم على القائلين
بالتناسخ النزولي وانما يلزم على القائلين بالتناسخ الصعودي حيث ان
الحيوان اقل قليل بالنسبة الى النبات وكذا الانسان اقل قليل بالنسبة الى الحيوان
فنفي غير الوباء العام والطوفان الشامل ايضا لا انطباق    والذي ذهبوا
اليه من الانتقال النزولي انما يكون في اكثر افراد النفوس الانسانية والكثرة
الافرادية تستلزم الكثرة الاوقاتية في الطبيعة الكلية كما لا يخفى    والثاني

ان هذه



ان هذه الحركة الوجودية آه انما لا يقبل هذه الحركة الذاتية والتجدد الجوهري قسرا
ومانعا اذ ما فيه الحركة فيها كموضوعها نفس ذات الشيء فلا يبقى شيء هنا للمنع
والقسر اعلم انه ره كثيرا ما يقول في امثال هذا المقام ان القسر لا يكون دائما
ولا اكثريا فلا بد ان يصل الشيء الى غايته وملايم ذاته وههنا قد خرج من
كلامه ان لا قسر اصلا في الحركة الوجودية والتوفيق ان اثبات قسر ما باعتبار
اصل الطبيعة النوعية وسلبه راسا باعتبار الهوية الموجودة الشخصية
وان هذا التجدد ذاتي هذا الوجود ما دام هذا الوجود والذاتي ملايم الذات
او القسر باعتبار الحركات العرضية لا الجوهرية    بل هي اشباح ظلية
وقوالب مثالية آه فكان النفس اول ما تنزلت وطفقت ان تتصور
بعدما كانت من عالم المعنى الذي لا صورة له واخذت ان تتكاثف
بعد ما كانت في غاية اللطافة وجعلت تتخلق بعدما كانت من
عالم الامر تشبحت بتلك الصور اللطيفة التي هي صور صرفة بلا مادة
ثم تكدرت وتجسمت بالصور الظلمانية التي هي بشركة المادة اذ لا
ربط بين هذه الظلمة وتلك النور الا بتخلل هذا الرابط وكذا في
الحركة الصعودية لا بطفر الطبيعة وهذا بوجه بعيد كغيم رقيق ينشأ
من نفس الهواء الصافي الذي لا بخار ودخان فيه ربما يضربه البرد
الشديد ويصير نفسه مادة للغيم الرقيق الابيض كما قرر في مبحث
الانقلابات وكغيم غليظ يحصل في الهواء لا من الهواء بل من بخار
ودخان وينفذ فيه الغيم الرقيق والهواء اللطيف الحامل للضوء

فكان النفس صورت نفسه فصارت مثالا وكثف المثال نفسه فصار جسما
طبيعيا    بل ولا يلتفت اليه عدم الالتفات الى الظل الظاهري واضح
واما عدم الالتفات الى ظل النفس وهو الشبح فهو في العارفين الذين
لا يلتفتون الى عالمي الصوره عالم الاشباح الاخروية ولذايذها الصورية
وعالم الصور الطبيعية ولذايذها المادية الداثرة لكونهم مستغرقين
في عالم المعنى بل في خالق المعنى والصوره ومالك الامر والخلق فعالما الصوره
وان كانا كظل لازم لهم لا يلتفتون اليهما نعم من كان العوالم
كمراة لهم كيف يلتفتون اليها والى لذايذها الصورية وانما نصب
اعينهم شهود معنى المعاني ونور الانوار وقد ورد في اثم متناعم كما مر
ذكركم في الذاكرين واسماؤكم في الاسماء وانفسكم في النفوس
كما ان الهيولى العنصرية واحدة اه هذا على مذهب من ان التركيب بين
الهيولى والصوره اتحادي اظهر والحاصل ان الهيولى بحسب ذاتها واحدة
اذ لا ميز في صرف الشيء فكما لا ميز في صرف الفعلية فلا ميز في صرف القوة الا
ان الهيولى المتنوعة كثيرة فان الهيولى المجسمة غير الهيولى الاولى والهيولى
المتنوعة بالصورة المنوعة النارية غير الهيولى المتنوعة بالصورة
المنوعة المائية وكذا المتنوعة بصور المركبات ولهذا كانت الهيولى
محتاجة في التحقق الى الصورة الجسمية وفي التنوع الى الصورة النوعية قوله
ومما يدل على ان نوع العلماء اه وجه الدلالة انه جعلهم في مقابلة الناس والدواب
والانعام الذين لا اختلاف بينهم الا بحسب الالوان والاشكال واما بحسب الباطن





فالناس الغفلة الجهلة ملحقون بهما ولا خشية لهم من ربهم ونقص الخشية
بكلمة انما على العلماء كما انهم مخالفون بالنوع للدواب والانعام كذلك
للناس الموافقين لهما في الباطن سيما في الاية قرائة اخرى وهي رفع الله
ونصب العلماء اي لو جاز عليه الخشية انما يخشى منهم ان يتفوهوا بالشطحيات
او بالترجيح المحضه    ولما امتنع اعادة عين الضرب الماضي
هذا استدلال سخيف لان هنا شقا ثالثا وهو ان يكون الضرب من
الصورة المحفوظة في خياله وهي جزئية وايلامها لمطابقتها في كثير من
احكامها الذاتية والعرضية مع الصورة العينية الا ترى ان من
التذ وقتا بشيء يلتذ بتذكار ذلك الملذ ولولا صورته الخيالية
لما دعاه الى طلبه وقتا اخر وكذا في جانب المولم ولو تصور الحيوان
الكلي فلم لا يكون متفكرا كاسبا بفكرة علما والبهيمة اذا ربطت
بحبل على وتد والتوى حبلها على الوتد شاهدناها بجر رجلها
بقوة حتى تكاد يقطع مفاصلها مع انها ادارت على جهة خلاف
الجهة الاولى قبل ذلك مائة مرة وفي كل مرة خلصت ونجت ومع
ذلك لم يحصل بفكره علما بالاستخلاص بعد ولو حصل له الارتفاع الكلي
المنقذ لما صعب عليه الامر والانسان حيث يدرك الكلي ويحصله بمشاهدة
جزئيات قليلة يكسب بفكره المطلب كيفية الخلاص والجزئي لا يكون
كاسبا ولا مكتسبا والكلي كالنير المنير المطلم والقايد للعقل اليه
وهندسة النحل وهندسة العنكبوت ولعل اكثر الناس



قد شاهدوا بعض العناكب وهو كبعوضة ينسج دواير بعضها محيطة ببعض
بخطوط متوازية كصور الافلاك المرقومة في كتب الهيئة ويفرز خطوطا
مستقيمة من الدايرة الصغيرة المحاطة الى الدايرة العظيمة من جميع الجوانب
كساقات متساوية لمثلثات بحيث يبقى العقل متحيرا    وارتقاء
نفوسها وان ارتقى ابدانها كما ترى ان النبات والحيوان تصيران غذاء
للانسان وقيد بحسب هوياتها اشارة الى ان نفوسها ايضا بحسب استهلاكهما
في النفس الانسانية ترتقي الى عالم العقل يعني ارتقاء النفس الانسانية
اليه تمثيل الانسان كالطفل اللطيف المرتضع وعالم الطبيعة كالام
والمكان كالمهد والزمان كالمربية والنبات والحيوان كالثديين
لتلك الام ولما كان ذلك الطفل لطيفا في غاية اللطافة ولم يمكن ان
يتغذى بكل غذاء فج غليظ كالنبات المتغذي بالماء الممزوج بالتراب
وغيره والحيوان المتغذي بكل نبات وغيره لانهما لكثافتهما خفيفتا
المؤنة دبر العناية لذلك الطفل اللطيف المعتدل المزاج اعني
الانسان ثديين اعني النبات والحيوان حتى ينضج ويصفى العناصر
فيهما لكي تتناسب فيغتذي بها كما ان الغذاء الذي ياكله الانسان لا
يناسب الاطفال فلا جرم يستولي عليه الطبيعة التي من خدم النفس
التي في الام ويتصرف فيه مغيرة ثديها فيصير لبنا سائغا يحتمله
بنية الطفل الوضيع فبهذا المعنى قلنا ان النبات والحيوان غذاء
الانسان    اذ لا شوق لهم الى العقليات بل قد غروا منها افراد





المزكوم من رايحة المسك ومن لا معرفة له كيف يشتاق الى عالم المعنى
وبنائه وقد قالوا المعرفة بذر المشاهدة وقال تعالى من كان في هذه اعمى فهو
في الاخرة اعمى    وكقوله تعالى ما من دابة هنا حكاية عن قول هود ع فيقول
ما من نوع طبيعي الا ان الهوية المحيطة اخذة بنواصيها يجرها الى نفسها
بالحركة الجوهرية الموصلة اياها الى الغاية ونواصيها التي قدامها ارباب
انواعها التي قد مر ذكرها والاسماء الحسنى التي بازائها ارباب ارباب وهي
ارباب الانواع عند العرفاء الشامخين فالحيوان مثلا عبد السميع البصير والجان
عبد اللطيف الخبير والملك عبد السبوح القدوس والقدير الجبار و
الموذيات عبد المذل الضار والنار لا سيما نار جهنم عبد المنتقم القهار و
قس عليه سايرها والانسان الكامل عبد الله فهو المظهر الاجل الاكرم
المجلى الاسنى الاتم وهو تحت اسم الجلالة اسم الله الاعظم فهذا الاسم رب
ارباب الارباب فظهر ان رب محمد ص وهود وغيرهما من الانبياء هو المنتهى
للصراط المستقيم الذي هو وجود ادم ولا سيما الاشرف من هذا النوع اي
هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم    لكنها مع ذلك زالت عنها القوة
اذا قرر الشبهة بان النفوس بالقوة في اول الفطره وصارت في الاخر
اشد قوة فهذا الدفع يزيلها واما ان قررت بان النفوس في اول الفطره
كانت ضعيفة الشوق والعشق الى عالم الصورة ونشأة المواد وفي
الاخر صارت انقص واخس لاشتداد شوقها وعشقها اليهما و
رسوخ علاقتها بهما واخلادها الى الارض واتباع الهوى فلا تدفع بجزوجها

من القوة الى الفعل والجواب الحاسم لمادة اعتراض ان يقال اشدية احتياجها واقوائية
انجذابها الى المواد البدنية لا تقتضي النقل في عالم الطبيعة لان عشقها
ههنا ايضا انما هو بالصور لا بالمواد بما هي مواد اذ المادة بما هي مادة لا تليق
العشق والانجذاب وعالم الصورة والمقدار لا تنحصر في هذا العالم لمكان عالم
المثال ولعل الذي اعترف بقوة الشبهة اراد التقرير الذي قررناها به
ليست بتلك القوة لما ذكرنا      وقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين اه
الاماتة الاولى الاماتة عن الوجود الدنيوي والاحياء الاول الاحياء بالوجود
البرزخي والاماتة الثانية الاماتة عن البرزخي والاحياء الثاني الاحياء
بالوجود الاخروي وفي هذا الوجود الاخروي يرد الاشقياء على جهنم بعد الحساب
والكتاب والوزن والجواز على الصراط وغير ذلك من المواقف والوجود الاخروي
يتفاوت مع الوجود البرزخي تفاوت الشديد مع الضعيف نسبته اليه
نسبة اليقظة الى النوم كنسبة البرزخي الى الدنيوي وذلك لان الانسان
في البرزخ كمن يرتحل من منزله مسافرا ولكن كان نظره وتوجه خواطره الى القفا
فانفسخ له في اثناء طريقه وفي مقاماته كانه يرى ولا يرى ولا يموت ولا يحيى
فكانه ذو حظ من الجانبين كما هو معنى البرزخ حتى يصير بصره حديدا وشهوده قلبه
اكيدا وعند ذلك يتبدل الوجود البرزخي الى الوجود الاخروي وهذا ما يقال
بل اثواب القالب البرزخي غير البدن الاخروي فلا يتفاوت في هذا اهل
الصورة من السعداء والاشقياء واما اهل المعنى فيصعدون الى عالم العقل
ومقام المعنى بعد صحوهم عن عالم الصورة والتبدل لبعضهم بنفخة الصعق





وبعضه بنفخة الفزع فقد ظهر ان الاية اشارة الى ما ذكر وليست في التبدلات
الطبيعية ولا سيما النقل على سبيل التناسخ      وتمام كل شيء بصورته
يعني لا يتوهم من قولنا حيث وحيث انهما متغايران في ذكر ركنين منهما لان
صورة الشيء مهيته التي هو بها هو كما حقق في الامور العامة فما هو من باب
الفعلية محفوظ فيهما من الصورة الجسمية والصورة النوعية والصورة
الشخصية وليست الصورة الاخروية فاقدة شيئا الا ما هو من باب القوة
والقوة لا يناسب ذلك العالم لانه دار الحصاد لا دار الزرع ففقدان القوة
لا يخل بتحقق الحقيقة بل يؤكدها لان انتفاء القوة دليل على بقائها ووجودها
كما هو مقتضى النشأة الاخروية      هي النفس وضرب من المادة
المبهمة هذا الكلام اما مبني على مذهب بعض العرفاء من ان الوجود المنبسط
هو مادة الممكنات والمهيات صورها كما مر في العلة والمعلول من الامور
العامة لا المادة المصطلح عليها في الحكمة كما لا يخفى واما مبني على كون المهية
مادة عقلية وهي محفوظة في النشأتين والملكات الحميدة والرذيلة
كالمادة ايضا للاشباح التي هي لوازم لها ولحقات وتبعات لبدنه
الاخروي بل كلها كبدن للنفس ومقامها الصوري الذي ذكر سابقا في تقرير
الحقيقة      جرد مرد ابناء ثلثين سنة لا منافاة بين الاجردية و
الامردية والكون في عرض ثلثين سنة اذ المراد انهم من حيث صباحة
المنظر وملاحته كصبيح الوجه ومليحه الذي هو اليافع او المترعرع لا شعور
على وجهه ومن حيث العقل والشعور وتقوية القوى وتكامل الاعضاء



والاشتداد كمن هو ابن ثلثين سنة      مثل احد جبل احد بالحجاز وجبل السما
بدمشق والبريد معرب اصله دم بريد لانهم كانوا يقطعون ذنب الدابة
لتسرع في السير فخفف وقيل بريد بضم الباء ثم خفف بفتح الباء ثم اطلق
على الرسول الراكب اياها وكانه قيل مسيرة ثلثة ايام      نشأة ادراكية
الى قوله دار الحيوان فيه اشارة الى ما في الوحي الالهي ان الدار الاخرة لهي الحيوان
والمقرب لكون الدار الاخرة عين الحيوة وعين العلم والادراك ليست الحيوة
والادراك فيهما من الطوارئ والعوارض كما في هذه النشأة الدنيوية
نشأة النوم فان النوم اخ الموت فان كلما ترى في النوم من سماء تظللت
وارض تحملت وصور بهية تلذذت او تبهجت او صور مشوهة توحشت
وتوملت كلها صور علمية قوي وجودها فان كان في المنامات
الاضغاثية فبتصرف متخيلتك في صور خيالك الماخوذة في اليقظة
من الخارج وان كان من المنامات الصادقة فبمشاهدة الحس المشترك
تلك الصور العلمية التي في المبادي وانعكاس تلك الصور الى النفس
او بمشاهدة حضورية لها وعلى التقادير كلها عين العلم والحيوة
ليسا من الامور الخارجية اه كيف واللذة والالم ليستا الا ادراك
الملايم والمنافر والادراك ليس الا المدرك بالذات فان الصورة الحاصلة
عند المدرك وكان الامر الخارجي ليس ملذا او مولما بل الامر الادراكي
كذلك يمكن ان لا يولم الصورة الادراكية المولمة فان مولميتها انما هي
باعتبار الوهم فان صورة ضياع الاهل والمال يحزنك باعتبار وهمك





وجعله زوال اضافتك اليهما كانه زوال ذاتك او زوال الصفات الحقيقية
كما ان وحشتك من صورة الميت الذي في جنبك كان اعجز شيء فضلا عن حال
ما انه امروحي وكذا منافرتك عن اشباء تستقبحها فكانت نفسك تحت
نفسك مولما وموحشا ومحزنا ومكابدا فالويل منك عليك وطوبى
لعبد يرى في مظاهر اللطف والقهر ظهور ربه ويحبه في جميع صور اسمائه
فهو في رضوان من الله اكبر      وليست معه قوة التخيل اه هذا
اشكال صعب على من يقول باللذات والالام الجسمانية بعد المفارقة
عن المادة ولا يقول بتجرد القوى تجردا برزخيا ايضا فان الصورة الجزئية
المولمة او الملذة لا بد فيهما من قوة جزئية تدركهما وشوقية تطلبها او
تبغضها ومتخيلة تركب وتفصل وفي الجهل المركب تغلط في التركيب و
التفصيل في الموجبات والسوالب كاسناد الجسم عياذا بالله الى الله و
السر بالجسماني الى جسمه او سلب القدرة والاختيار عنه او سلب عموم
القدرة عنه وقس عليه اذ النفس تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالالاتها
والمفروض ان الالاتها منتفية واما من يقول بتجرد القوى الباطنة وان
للنفس قوى هي منبع هذه القوى المنتشرة الطبيعية ففي مندوحة
منه      فاية نسبة حدثت بينهما اه المقصود انه لا نسبة مخصصة
حتى يخصص هذا الروح من بين ساير الارواح ويخصص هذا الجرم من بين
ساير الاجرام فيلزم التخصيص بلا مخصص لانه لا نسبة مطلقة بين
ما يتعلق بالجسم الكثيف العنصري وبين الجرم الاثيري الفلكي والا

امكن ان يقال النسبة محققة اذ قبل الموت ايضا الروح متعلق بما هو كالفلكية
اذ كما قلنا سابقا في الانسان كل الاشياء ففيه شي كالفلك وهو هذا الروح
البخاري الذي هو المتعلق الاول الذاتي للروح الامري فان هذا البخار اللطيف في
الاعتدال والتوسط بين الاطراف كالخالي عن الاضداد ولهذه المناسبة والمشابهة
يطلق عليه الفلك كما اطلق الله تعـ في كتابه المجيد على الفلك ايضا الدخان
فكان الفلك هو البخار الدماغي للانسان الكبير الذي هو مجموع العالم
والبخار الدماغي هو فلك العالم الصغير الانساني     جرما مركبا دخانيا
انما جعل هذا موضوعا من جعل لما ذكرنا من ان متعلق النفس في الحقيقة اما
الدخان كما في النفوس الفلكية واما البخار كما في النفوس الارضية والاعصاب
والشرايين والاورده والاغشية المجللة لها واللحوم التي احتشت بها وغيرها
اوعية ووقايات لها     فانه ان قرب من النار اه وايضا هذا
مركب كما اعترفوا به وكل مركب ينحل والحال ان دار الاشقياء كدار السعداء
دار الخلود ولا ينكره القائل بانقطاع العذاب ايضا وان قالوا انه بسيط
دائم لا يقبل الفساد فهو بالحقيقة فلك عاشر له طبيعة خامسة بأي
ذنب استحق سلب اسم الفلكية كما يقول المصنف انه الجرم الابداعي المنحصر
نوعه في شخصه وايضا متناه واصغر من فلك القمر فاشكال ازدحام
النفوس الغير المتناهية على المتناهي اكد منه على الفلك     غير متناهية
اي اجتماعية لا تعاقبية اذ مانع الاجتماع وهو المادة ولواحقها منتفية
فيه جمع قدرتها اه رجوع قدرتها الى علمها كما في الواجب تعـ فان علمه

تعم



تعم فعلها الانفعالي ورجوع تخيلها الى تجوهرها كما في النوم الذي هو اخ الموت
لان كلما يرى ويسمع وبالجملة يدرك من مشاهدات قوية وادراكها مشاهدة
لا تخيل والتفصيل في المقامات القوى الظاهرة والباطنة للنفس في هذه
النشاة عشر وفي النشاة المثالية عشر لتطابق العوالم واستفاضة هذا
العالم من ذلك العالم لكن لفسحة ذلك العالم وخلوه عن حجب المواد
والاوضاع والازمنة ونحوها تضرب العشر في مثله ففي بصره ينطوي كل
العشر وفي سمعه ايضا وهكذا فيحصل مأة وفي النشأة العقلية الوحدة
بالوحدة الحقة الظلية ايضا يتحقق العشر وتضرب المأة فيها فتصير الفا
قدرات واحد هو النفس بوحدتها وبساطتها مشتمل على كل القوى
الالفية فهو الكل في وحدته ولهذا هو فاعل لهذه القوى المتكثرة في عالم
الطبيعة بالتجلي او بالعناية والى هذا اشار بقوله بل هذه القوى
الظاهرة اي في عالم الظاهر والشهادة كلها ظلال لما في جوهر النفس وامتدت
ظلالها في مادة البدن الم تر الى ربك كيف مد الظل     اما اولا
فلان الكلام ليس في جميع المفارقات اه هذا الكلام وكذا قوله وان فرض
كونها غير متناهية يدل بظاهره على تناهي نفوس الاشقياء وليس كك
فان النفوس وان كانت نفوس المقربين ونفوس الاشقياء البالغين الى
غاية الشقاوة غير متناهية فضلا عن المتوسطين في السعادة و
الشقاوة النازلين منزلة الاصحاء الظاهرين وان لم يكونوا بالغين
اقصى مراتب الصحة فان العالم وان كان حادثا كما هو التحقيق لكن لا



انقطاع لفيض الله تعـ فان الفيض قديم والمستفيض حادث والصنع قديم
والمصنوع حادث وكلمات الله تعالى لا تنفد ولا تبيد ولعله رش في
مقام المنع بني على مذهب القائلين بانقطاع العذاب والشقاوة عن
الكفار في دار البوار بكون طباعهم كطباع سمندر ونعامه ونحوهما فنفوس
الاشقياء من حيث انهم اشقياء متناهية وكذا بني على قول الشيخ الاشراقي الآتي
عن قريب في الجهال والفجار من النجاة الى الروح الاكبر     ثم اني لا اتعجب
من بعض الموصوفين بفقه المعارف الالهية اه اقول كون جسم الفلك
لصفائه ولطافته مظهر الصور المتخيلة لنفوس طوايف من السعداء
لا فساد فيه في الفلك على نحو ما وجد هيهنا بجميع هيئاته وكل انسان منقوش
فيه بجميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد انتهى وقال العلامة
الشيرازي في شرح قول الشيخ الاشراقي في موضع اخر وهي اي نقوش الكاينات
التي في الافلاك معدودة واجبة التكرار كلما كان في الوجود شيء يعلم كل الكاينات
المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية او ينتقش فيه كذلك كالاجرام الفلكية
فتكرار كل ما يقع من الحوادث على الوجه المذكور واجب لكون المتقدم حق لما
سبق من البيان فالتالي حق انتهى ولا منافاة بين كون الصور قائمة
بذواتها وكونها ذوات مظاهر كما ان الخيال عند المصنف مجرد والروح الدماغي
مظهر له والمتخيل بالذات الذي هو عين الخيال عنده والصور الخيالية و
المراتب عند الشيخ الاشراقي من عالم المثال المطلق وليس الروح الدماغي و
لا المرائي محال تلك الصور بل هي مظاهرها فظهور الصور القائمة بذواتها

في المظاهر



في المظاهر ليس من باب احتياج تلك الصور بل هذا خاصية وجود تلك المظاهر
وظهور الخيال والمتخيل اي النفس في مقام التجرد البرزخي في جسم الفلك ليس
يصيرها نفسا له كما ان ظهور الصور المرئية في المرائي لخاصية وجودها
وصقالتها وعلاقة نفس بتلك الصور التي فيها لا يجعل المرائي ذوات
نفس ولا ينافي كونها في تصرف طبايعها وقواها فلا يلزم التناسخ وكما ان
الفلك مظهر عالم المثال الاعظم كك مظهر عالم المثال الاصغر وان تحاشوا
من كون الموجود الملكي مظهر الموجود الملكوتي فالنفس ملكوتية مظهرها البدن
وهو ملكي والصور الخيالية ملكوتية والروح الدماغي مظهرها وهو ملكي و
سيأتي في المعاد اثبات مظاهر في هذا العالم للجنة والنار وما سيذكره
من انه لا ابدان لها حتى يكون لها نسبة وضعية بها الى تلك الاجرام ويكون
هي كالمرائي لها مدفوع بانه لا يجوز ان يكون كما في القوى والارواح الدماغية
فهذا الذي ذكرنا معنى ما قال الشيخ في حكمة الاشراق والسعداء من المتوسطين
والزهاد من المتنزهين قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها
بعض البرازخ العلوية ولها ايجاد المثل والقوة على ذلك فيستحضر من الاطعمة
والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي وتلك الصور اتم مما
عندنا فان مظاهر هذه وحواملها ناقصة وهي كاملة ويخلدون فيها
لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية انتهى
وقد علمت ان البرزخ في اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم الطبيعي وقال ايضا
فيها وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة

المستنيرة التي مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها
وهذا ايضا معنى ما نقل شارحها العلامة عن الاوايل وعن افلاطون من انتقال
نفوس الكاملين في العمل دون العلم الى الافلاك ومعنى ما نقل المص س نفسه
في مبحث علم الواجب تعـ من الهيات الاسفار عن المعلم الاول ان الاشياء
الطبيعية بعضها يتعلق ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا
الى ان ياتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل ومعنى ما ورد في اخبار اهل
العصمة ان الجنة في السماء كما في قوله تعـ وفي السماء رزقكم وما توعدون
وبالجملة اعتراضاته س على الشيخ الاشراقي في هذا الباب غير واردة نعم ترد على
الشيخ الرئيس واترابه ممن لا يقول بعالم المثال الا ان يبنى كلامهم على تجرد الخيال
كما يشير اليه ما نقله س سابقا من مباحثات الشيخ بل يشير اليه هذا القول
منهم من تعلق خيال هؤلاء بالفلك وشبهه اذ لو كان ماديا منطبعا في
المحل انتفى بانتفاء المحل      كما ان الصحة والمرض البدنيين اه وكما ان
الانسان في النوم ينشأ نفسه الصور البهية وتلتذ نفسه بها وتنفعل
منها او الصور الموحشة وتنفعل بالخوف والالم منها فكما ان الطبيعة هنا
باسباب معدة من حسن تدبير او سوء تدبير تعين عليها الصحة المعينة
او المرض المعين ولا تخصيص من غير مخصص والشيء ما لم يجب لم يوجد والنفس
ايضا هنا باسباب مهيئة من اعمال اختيارية في اليقظة وامور طبيعية
مزاجية في البدن وروح البخاري تعين عليها تصوير صورة خاصة من
غير ان يكون بارادة جزافية كذلك النفس في النشأة الاخرة لاجل سبق اعمال

وملكات



وملكات ساقتها الاسباب المعدية الى انشاء صور اخروية مناسبة لها
لا يجوز عليها غيرها وان قويت مكيدته واشتدت مقدرته اذ السنخية
معتبرة بين العلة والمعلول ولهذا ورد انما هي اعمالكم ترد اليكم ونعم ما قال المولوي
كوز خاري خسته خود كشته ودر حرير قز دري خود رشته وملكات كل
المبادي المفارقة والمقارنة وسايط فيضه تعـ وجهات فاعليته تعالى
فالكل من عنده قل كل من عند الله وكما لا ينافي موجودية الحقيقة موجودية
الاشياء كذلك لا ينافي ايجاده الحقيقي المحيط وعموم قدرته موجدية الاشياء و
فاعليتها فالانسان لابد ان يكون ذا العينين وهي الحسنة بين السيئتين
لان تنزلات الوجود ومعارجه دورية لان التنزلات استقامية
والمعارج انعطافية فان الدائرة افضل الاشكال لبساطتها ووحدتها
ولا نهايتها متناهية ونسبة مركزها الى اطرافها من جميع الجوانب على
السوية فناسبت الوجود في جميع هذه الجهات فكل مرتبة من هذه الدائرة
يوازيها ويحاذيها ما يماثلها حقيقة ويغايرها من وجه ففي القوس
النزولي عقول مجردة فطرة بلا تجريد مجرد فيوازيها في القوس الصعودي
عقول بالفعل متحدة بالعقول الفعالة بعدما كانت مجردة بالتجريد و
التصوير عن المادة ولواحقها حيث ان النفوس جسمانية الحدوث كانت
روحانية البقاء ومن هنا كانت حملة العرش في الاولى اربعة ويكون
في الاخرى ثمانية ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية وهم الاربعة الاولى بانضمام
الاربعة الموجودة بالوجود الرابطي في صراط الانسان الكامل الاعظم ففي مراتب



القوسين
كل من الدائرتين تماثل مع اصل محفوظ اذ الوجود حقيقة واحدة ذات درجات ففي
النزولي نفوس مقدمة على المثال دهرا فيوازيها في الصعودي نفوس مؤخرة عن المثال
زمانا وهكذا هنالك مثال وهنا مثال كما قال هذا الشيخ العارف المحقق وهنالك
طبايع دهرية وهنا طبايع زمانية      وايضا التي تلحق الارواح اه وايضا الاول
موطن اخذ العهد والميثاق بالاقرار بالربوبية وهو الذر الرابع والبرزخ الاخير
موطن صورة الوفاء بالعهود وصورة نقض عهد المعبود واعلم ان عالم الصورة
والمثل الشبحية المطابقة لهذه الصور الكونية المثبتة قبل هذه متفق عليه
بين الاشراقيين والمشائين والعلم بالجزئيات الداثرة قبل وجودها بهذا
النحو ايضا الحق بما هي من صقع العليم الحكيم مجمع عليه بينهم الا ان تلك الصور قائمة
بذواتها عند الاشراقيين ولذا سموها المثل المعلقة وقائمة بالانفس المنطبعة
الفلكية عند المشائين      وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الاخرة
لا يقال القاعدة العقلية لا تخصص فالممتنع دائما ممتنع لانا نقول انما قال
ذلك تصديقا للعقل والشرع ان الصور الاخروية لابد ان تكون عين الصور
التي في عالم الشهادة الا في الاخروية والدنيوية ويمكن ان يراد انها في الاخرة
مرجوع اليها للصور الدنيوية او انها ترجع الى الشهادة من حيث انها شهادة
اي نفس الوصف العنواني لا من حيث انها عالم الطبيعة والدنيا اي الصور
في الاخرة تصير اقوى واتم ما في البرزخ واشهد واكشف وفي نسخة سفر النفس
التي عندي كلمة الا كانت في الحاشية ولعلها الحاقية من المحرفين وح فلفظ
في الاخرة متعلق بما في الثاني ومشعر بالعلية للامتناع سيما ان كانت كلمة

بالرجوع في الاخره م

في



في التعليل اي كيف لا يمتنع الرجوع والاخرة لا يكون دنيا وهما نشأتان متخالفتان
تخالف الغاية والمغيا      والى مثل هذه الحقيقة يشير الشبه بين الحقيقة
المرائية والحقيقة النومية والحقيقة الاخروية يؤكد بشرطين احدها
ان لا يكون تلك الحقيقة قائمة بالمرآة وثانيهما ان يكون الروح المتعلق
بهذا البدن الطبيعي متعلقا بذلك الشبح ليكون حيا      وهي الذاتية
به الى الجهات المختلفة ونعم ما قال الشيخ الرئيس ان الناس لو كان الحس
عليهم غالبا اذا رأوا ان المقناطيس يجذب مثقالا من الحديد صاروا
يتعجبون منه وطفقوا يستغربونه ولم يتعجبوا من جذب نفوسهم
ابدانهم الطبيعية الى الميمنة والميسرة والصعود الى فوق والهبوط
الى اسفل فقد يسكن وقد يتحرك وقد يقعد وقد يضطجع وقد يجمد واوضاع
اخر بحيث انه مسخر تحت قدرتها كالكرة تحت الصولجان والاوراق
والاغصان تحت الريح ونعم ما قيل از خيالي صلحشان وجنگشان
وز خيالي نامشان وننگشان وبنظر اخر ارفع واعلى ويشرب اخر
اعذب واحلى قيل ما همه شيران ولي شير علم حمله مان از باد باشد
دم بدم حمله مان پيدا ونا پيداست باد جان فداي انكه نا پيداست
باد      واما الطلوع الى عالم السماء اه ان قلت كيف يتمشى هذا
الكلام مع القول بالمعراج الجسماني قلت ليس الكلام في نفوس الانبياء
ولا في مقام الاعجاز ففي نبينا الخاتم ليس الترقي بالجثة الكثيفة بمعنى ان
السالبة منتفية بانتفاء الموضوع بل ترقيه بجسده اللطيف فان

الجسم الذي يرى من خلفه كما من قدامه ولا ظل له ليس كثيفا بل هو الطف من الفلك
الاقصى فهو عرج بجسده الظاهري كيف وهو من سيقول في المعاد الجسماني
ان المحشور يوم النشور هو هذا البدن الذي في الدنيا والمعراج الجسماني والمعاد
الجسماني توأمان يرتضعان من ثدي واحد متقاربان في الاحكام وليت شعري
كيف يتفوه الحكيم العالم الرباني بانه لم يعرج بجسمه وانما عرج بروحه مع
ان عروج الروح يستلزم عروج الجسد فان الحقيقة هي الرقيقة وعروجها
مستلزم لعروجها بل عين عروجها فضلا عن ان يعتقد بعروج جسده المثالي
ايضا وصورة الشيء مهيته التي هو بها هو لكن الانسان الحكيم العارف ينبغي
ان لا يقف ويقصر على هذا الاستلزام والانطواء بل يعتقد عروج جسده
الظاهري ايضا بالاستقلال واذ بلغ الكلام الى هذا المقام لا باس ان نذكر
كلاما جمليا في باب المعراج فان التفصيل لا يناسب طور هذه التعليقه
فنقول قد ورد في الاخبار المستفيضه واشير في قوله تع سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الاية انه لما اسرى به ص الى المسجد الاقصى اتى
جبرئيل ع بالبراق وعليه السرج واللجام المرصعان بالجواهر النفيسه وله
اجنحة كالطيور ولما اراد ص ان يركب نفر وشرد البراق واتى به جبرئيل
ثانيا واركب رسول الله ص فحضر سلم له مدارج من الارض الى السماء فعرج
به الى السموات تدريجا وشاهدهن وما فيهن ثم بدل البراق بالرفرف
وعرج الى ان كل جبرئيل وتوقف ع ودخل حريم الكبرياء واوحى الى عبده ما اوحى و
راى ما راى وباقي التفصيل في الاخبار فوقع اختلاف عظيم بين الامه

فنهم



فنهم من قال ان هذه القضية كانت في المنام لرواية عويشية وخبر معيوي
وهذا القول من الاباطيل ومنهم من قال انها كانت في اليقظة ولكن بالروح
فقط ومنهم من قال انها كانت بالجسد الى المقصد الاقصى كما هو نص الكتاب
لا الى فوق السماء وهذا عندي بطل لان عروجه الى السماء صار من ضروريات
الدين وضروري الدين لا يطالب لم مناط من الكتاب والسنة وغيرهما
ولو وجد فهو تفضل نعم خصوصياته ماخوذة من الاخبار وضروري
الدين كضروري العقل غني عن الدليل ومعظم اهل الملة البيضا قالوا انها
كانت في اليقظة وبالجسد من المسجد الحرام الى ما فوق السماء وذهب
عرفاء الملة وبعض حكمائهم انها كانت في اليقظة كما ذكرنا ولكن بالجسد
المثالي وجميع ما راه عندهم صور مثاليه كما ذكر الشيخ محيي الدين في العود
الاخرويه والشيخ الاشراقي في المراتبه فيقولون لكل معنى صورة ولكل حقيقة
رقيقة فجميع ما يراه السلاك الى الله تع محتاجة الى التفسير عن التقشير
كرؤيا محتاج الى التعبير فالاسراء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى محقق
في عالم الصورة وهو صورة الانتقال في الملكوت من مقام الى مقام و
ايتمام الانبياء ع به في الصلوة صورة تاسي اولياء امته الموحوده
الذين هم ورثة الانبياء به ص والبراق صورة مركب الطاعات كما
قال ع الصلوة معراج المؤمن والسرج واللجام صورة جمعية الخاطر
وحضور القلب والجواهر النفيسه صور المحبة والاخلاص والخضوع والخشوع
ونحوها ونفور البراق وتوحشه صورة خاطر بشري في الارحام واتيان



جبرئيل اياه نفي ذلك الخاطر بالعقل الكلي الذي هو مسدده الى الصواب بل
روحانيته ص والرفرف صورة جامعيته بين الوحدة والكثرة وبين لوازم الروحانيه
ولوازم الطبيعة تخلقا باخلاق من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وشكل
جبرئيل الذي هو كشكل دحية الكلبي صورة العقل الكلي ودقيقه روح القدس
وكلال جبرئيل ومنعه عن السير صورة افضليته ص عن الملائكة وان كانوا
من الملائكة المقربين وتخطيه الى مقام لا يقتحم فيه غيره وهو مقام او ادنى
كما اخبر عنه بقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
ونعم ما قال العطار النيشابوري شعر چون بخلوت جشن سازد با خليل
پر بسوزد در نگنجد جبرئيل چون شود سيمرغ جانش آشكار موسى از دهشت
شود مو بيجه وار وقس على هذه ساير ما ورد واياك ان تتوهم ان هذا
قول بالمعراج الروحاني لان القائل بالروحاني فقط لا يقول بالصورة اصلا بل
العروج عنده ترقيات روحانية للروح النبوي من غير ان يرى صورة
سلم وترقيات على مدارجه الصوريه والصعود على السماء هو التخطي
فيه بخطوات الفكر واقدام العلم والبراق استعارة من الطاعة والسرج
واللجام والجواهر النفيسة كنايات واستعارات عن ضبط القلب عن الخواطر
النفسانيه وورود الخواطر الملكيه والربانيه من غير صور متمثلة واشباح
متجوهرة لها في حالة الغيبة وحين المراقبة فضلا عن رؤية صاحب السلوك
نفسه اذ رب مراقب ومجاهد في سبيل الله يرى صور مجاهداته بان يشاهد
معركة فيها مطاردة جنود نوريه وجنود ظلمانيه وغير ذلك ورب مراقب

ومجاهد



ومجاهد لا يرى صورة مجاهدته مع تحقق معناها لان ذلك امر لا يتيسر لكل
سالك الا بقوة السلوك والعرفان وقدم النبوة والولاية والحق انه ص عرج
بجسده الشريف الظاهري في اليقظة الى فوق السماء وبروحه القدسي الى
حريم او ادنى وحرم الكبريا والمنكرين للعروج الجسماني شبهات اقواها
امتناع الخرق والالتيام المقرر في الحكمة فذهب كثير من المتكلمين حتى المحقق
اللاهجي في كوهر مراد الى اختصاص الامتناع بالفلك الاقصى وان الاخبار
الدالة على عروجه ص الى ما فوق السماء والسموات في الشرع سبعة وما
عداها العرش والكرسي فالخرق والالتيام حيث استلزما ان تكون
الجهة محددة قبل الفلك الاطلس لا بد مع انه المحدد للجهات اختص امتناعهما
به والعجب من هذا المحقق مع براعته في الفن كيف تفوه بذلك فان
الفلك معناه الجسم البسيط ذو الطبيعة الخامسة التي هي مبدء الميل
المستدير الابي عن الميل المستقيم فان قبل الميل المستقيم او ما يلزمه كالحر
والبرد والتخلخل والتكاثف ونحوها لم يكن فلكا وليت شعري باي
ذنب استحق سلب اسم العنصر ولا تفاوت بينهما الا بمبدئي الميلين
فيجوز ان لا يجري في الباقي دليل الامتناع المختص بالمحدد الذي هو من
باب تحديد الجهة لا يرفع الامتناع من الباقي اذ الدليل غير منحصر فيه كما
عرفت ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام فالحق ان عروجه ص الى السموات
حتى الاطلس مع كونه بجسده الشريف لا يستلزم الخرق لغاية لطافته
التي وصفنا قليلا من كثيرها في اول الحاشيه ثم قسمع ان اهل الصنعة

يدبرون ادهانا اذا طلى على راحة الكف سرى الى ظهرها من وقته واجساما
يسمونها ارواحا لكثرة لطافتها من كثرة التقطيرات والتصعيدات و
غيرها سريعة الغوص فى اجسام اخر يسمونها اجسادا لكثافتها بحيث كانها
تنفذ فى اقطارها لا فى زمان والمرتان وعاء مملوا من تراب لا يسع فيه تراب
اخر اصلا ويسع الماء مقدارا يعتد به واذا كان مملوا من الماء بحيث لا يسعه
يسع الهواء واذا كان ذلك مملوا من الهواء بحيث لا يسع الزيادة عليه منه
يسع النار وقس عليه النار والفلك فرضا وكل سافل من فلك بالنسبة الى
اعلى منه لو فرض السريان كل ذلك لا لطيفة السارى من المسرى فيه فجسم
النبى الختمى ص الذى هو مركز دواير الافلاك لا لطيفته منها لا غرو ان
ينفذ فى اقطارها ولا يخرقها ومن يقول انه ص عرج بجسده المثالى لا
جسمه الظاهرى لو عرف ان النسبة بينهما نسبة التمام والنقصان
وانهما كنقش قائم بلوح ثم يقوم بذاته بحيث يكون القائم بذاته جامعا معا
لجميع ما هو من باب الكمال فى ذلك القائم بالغير غير فاقد ما هو من باب الفعلية
لم يتفوه بما قال ومن الشبهات قوله تعم وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر
لنا من الارض ينبوعا او يكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار
خلالها تفجيرا او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا او تاتى بالله و
الملائكة قبيلا او يكون لك بيت من زخرف او ترقى فى السماء ولن نؤمن
لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا
فيتوهم انه نفى عن البشر مقدرة العروج الحسى اقول التعجب بالنسبة الى

قوله تعم



قوله تعم او تاتى بالله لا بالنسبة الى ترقى الى السماء فلا ينافى البشرية كما لا منافاة
بين البشرية وبين ان يكون له جنة من نخيل وعنب وقس عليه ساير شبهاتهم
الواهية وما سياتى فى تحقيق المعاد الجسمانى نعم العون على تحقيق المعراج
الجسمانى فانتظر لانصرافها عنه الى جانب اخر فتصير قليلة المبالاة بالبدن
وبتعميره فيخرب شيئا فشيئا ان قلت نحن نرى كثيرا من النفوس تكره
الموت وتعتنى بالبدن ازيد وفى القدسى ما ترددت فى شئ كترددى
فى قبض روح عبدى المؤمن يكره الموت وانا اكره مساءته قلت التوجه
الى جانب اخر وقلة المبالاة بهذا الجانب انما هما بحسب الفطرة العقلية
وبحسب الطلب الذاتى للغنى عن البدن وقواه مستكفية بذاتها وباطن
ذاتها فلا ينافى كراهة الوهم والخيال موت البدن وانهما اجنبيان
منها بوجه وبالجملة طلب الموت طلب الغنى والكمال وهذا مطبوع العقل
ومفطور عليه النفس جدا فى اكثر الموجودات اى الامكانية وهى غير
العقول الكلية لانها تامات متصل بالاصل وسيذكر بعد سطور ان
جميع الموجودات التى فى هذا العالم فى المسلوك اى جميع ما فى العالم الطبيعى
والاكثرية باعتبار انه عالم الكثرة وعالم المعنى عالم الوحدة بسم الله
مجريها ومرسيها اعلم ان اسم الله فى عرف العرفاء الشامخين عبارة عن
حقيقة الوجود ماخوذا بتعين من التعينات الصفاتية الالهية فاذا اخذ
اخذ بتعين الظاهرية بالذات والمظهرية للغير فهو اسم النور واذا
بتعين ما به الانكشافية لذاته ولما عداه فهو اسم العالم واذا اخذ



بتعين كونه خيرا جميلا مبتهجا بذاته وبآثار ذاته من حيث انها آثاره راضيا بها
محبا لها فهو اسم المريد والشائى والودود والراضى واذا اخذ بتعين الفياضية
على سبيل الشعور والمشية فهو اسم القادر وهكذا الاسماء الاخر وقد يطلق
الاسم على كل وجود من حيث انه آيته ومسمى لكمال من كمالات الله اذا عرفت
هذا فاعرف ان يكون مجرى السفينة ومرسيها باسم الله معناه ان
وجود الريح وكذا وجود الربان وتبعته ووجود النفس وقواها وارادتها
اسماء الله تعم الفعالة او باسمه المقيم المبدئ المنشئ وباسمه الاخر المرجع
المعيد القهار مجريها ومرسيها وعند العرفاء اسماء الله تعم هى ارباب
الانواع الفعالة فيها فالافعال التى يتراءى بنظر غيرهم من المظاهر كالمبادى
المقارنة التى هى القوى والطبايع والمبادى المفارقة كالنفوس والعقول
بنظرهم من الاسماء الحسنى ومنهم من قال ان النفس ليست بواحدة
هذا مقابل قوله س فذهب بعضهم اه والثانى من القسمين هو مذهب
المصنف س لم يذكره لطوله وسيجئ تحقيقه كما مضى او ان الثانى من القسمين القول
بان النفس واحدة والقوى تفعل افاعيلها وبعلاقة مجازية تستند الى
النفس وهذا سخيف جدا ولذا لم يتعرض له او سقط من القلم فان
كثيرا من الانواع البسيطة كالسواد اه لك ان تجيب بان المناط فى الاستدلال
هو الطبايع المحصلة النوعية كالحس والحركة والسمع والبصر كما مر فى مبحث
القوى واللون طبيعة مبهمة فانية فى الفصول كما هو شان اجناس
البسايط الخارجية التى لا يمكن اخذها موادا فانفكاك اللون عن القابض

تابع



تابع محض لانفكاك المفرق الذى هو فصل البياض وتغاير الفصلين لا كلام فيه
وايضا ليست القوة الغاذية لك ان تجيب بان الانفكاك الماخوذ فى
دليلهم ليس مخصوصا بقوتين فى موضعين بل اجوده فيما هو فى موضع واحد كانفكاك
الجذب عن الامساك اذ قد يتحقق فى مريض واحد شخصى الجذب ويختل الامساك
او الدفع او الهضم فى القوى الطبيعية وانفكاك الدرك عن الحفظ او الحفظ
عن التصرف فى القوى الدماغية لشخص واحد كما هو مقرر فى الامراض فى الطب والجواب
ان الكلام فى النفوس الثلث لا فى قواها الخادمة ثم ان المراد من الاختلاف
النوعى انما هو بالعرض كالاختلاف النوعى بين مراتب الاعداد باعتبار لوازمها
فان اختلاف النفس النامية فى النبات والنامية فى الحيوان والحساسة
فى الحيوان والحساسة فى الانسان باعتبار الاختلاف بين الابهام و
التحصل والقوة والفعلية والحركة والوقوف ونحوها وهى لوازم هذه
الحقايق لولا وجود شئ لولا تخصيصية فالجواب لها او شرطية
والا عطف عليها او ممتنع هو الجواب فهذا القدر لا يكفى الا ان
يفهم معنى العلية على مذاق العرفاء وهو الشان وانه تعم فاعل بالتجلى
لكنه لا يلايم مذاق المشائين ادركت النفس الناطقة ان فى الوجود
شخصا اه فالصورة الشخصية فى القوى معدة لحصول الصورة المتخصصة
فى النفس ولتنبه النفس بالمدرك الشخصى وانما لم نقل بان الصور
الشخصية فى القوى سبب لحصول الصور الشخصية الاخرى فى النفس لان
النفس ارفع من ان يكون محلا للصور الجزئية لان النفس مجردة محل المجرد

وايضا يلزم اللغوية وايضا خلاف الوجدان والاول مصون من الكثرة بالكلية
اى الكثرتين الاثنتين من الكثرة الوضعية المادية والكثرة الصورية كاختلاف
الصور المثالية بالكيفيات كاشكالها والوانها وبالكميات كمقاديرها المختلفة
فى الصغر والكبر ونحو ذلك واما الكثرة بالمهيات او بشدة النورية وضعفها
فمعلومة التحقق فى عالم العقل لكن كل بحسبه آه فالغضب مثلا حقيقة من
الحقايق فى هذا العالم غليان دم القلب واحتراقه واسوداد الوجه وامتلاء
العروق ونحوها وفى عالم النفس حالة وجدانية مجردة عن هذه الصفات الجسمانية
دعت النفس الى ارادة التشفى والانتقام وفى عالم العقل هو القاهرية العقلية
كما هو شان الانوار القاهرة المفارقة وفى عالم الربوبية هو القاهرية الاحدية
على كل الانوار كما هو شان نور الانوار والباهرية المفنية لكل الكثرات كما هو
حكم احدية الواحد القهار وقس عليه المحبة والرحمة والخشية ونحوها هذا
مثال من الاحوال واما من العلوم فالبياض صورة علمية فى البصر بطور و
فى الخيال بنحو وفى العقل بنهج اخر وهكذا ومن الذوات فالانسان الطبيعى بطور
والمثالى بنحو والعقلى بقسم واللاهوتى بطور والذهنى على انهاج من الحصص
بالذات والخيالى والكلى العقلى والكلى الطبيعى الصادق على جميع هذه المراتب
ثم نجد الجميع موجودة فى عالم العقل لعلى ذكرت فى الحواشى السابقة انه
بمقتضى تطابق العوالم كما سمعت عن بعض من الحكماء الراسخين كل الحواس العشر
الظاهرة والباطنة موجودة فى عالم المثال ولسعة ذلك العالم يضرب هذه
العشر فى تلك العشر بمعنى ان بحر مثلا سمع وذوق وشم ولمس وخيال وهكذا





الى اخر العشر فيكون مائة وجميع هذه المائة موجودة فى عالم العقل ولا و بعينه
تضرب المائة فى عشره فيكون الفا وكل تلك المائة المثالية متحدة فى الوضع بل
لا وضع لها وجميع هذا الالف مقدس عن شوب كثرة ولو مثالية
لكنها مع ذلك كثيرة بالمعنى اى مع تلك الوحدة والبساطة لا صحة لسلب
مفاهيمها وحقايقها الكثيرة مفهوما فقط فحقيقة السمع والبصر وغيرهما
صادقة على ذلك الوجود البسيط لان انتزاع المفاهيم الكثيرة عن وجود واحد
جايز قلنا هى وان كانت كل هذه القوى والحاصل ان حكم كل من القابل
والمقبول يسرى الى الاخر اما حكم المقبول فهو الشعور الذاتى الذى لشئونه
الذاتية فينسحب على القوى والاتها واما حكم القابل فهو الضيق والحد والتعين
فيوجب الاختلاف فى ظهور المقبول وان لا يحكى القابل الضيقة جميع صفات
المقبول ان قلت كون عالم الجسم عالم الفرق والانقسام يقتضى ان يكون لقوى
النفس ظهور فى كل عضو الا انه يكون ضعيفا الا ان عضو اكان بصيرا وعضوا
كان سميعا لان قوى النفس كانت فى ذاتها واحدة قلت مناط هذا ليس
مجرد التفرقة والانقسام بل مع الخصوصيات الخاصة من الامزجة المختلفة
للاعضاء المختلفة والمواد المتخالفة بالطبع والوضع ونحوها فاقتضى ان يكون
ظهورها فى العين بنحو الابصار وفى الاذن بنحو السماع وهكذا وان كانت بوجه
كما قيل كل شئ فيه معنى كل شئ والحق فى الجواب ان النفس لما كانت اية كبرى كانت
مظهر للصفات التنزيهية والتشبيهية فكان لها مراتب من تبة المعانى
المرسلة والمعانى المضافة والصور الصرفة والصور المشوبة بالمادة والوحدة



والتكثر الغير الوضعى والتكثر الوضعى من خصوصيات النشات وذاتيات المراتب
وبالجملة للنفس الانسانية وحدة حقة ظلية لا وحدة عددية ما الفرق
اى كيف يكون النفس فى مقام ذاتها جامعة القوى ولو كانت كذلك كانت غير
محتاجة فى ظهور اثارها عن النفس الى قوى والات مختلفة كان العقل حيث
كان مستجمعا لمعانى القوى ووجودها بنحو اعلى لم يحتج الى قوى والات مختلفة
ثم كيف يتاتى الفرق وكل منهما صاحب وحدة جمعية وحاصل الجواب التفرقة
بين الموضوعين اعنى العقل والنفس بما هى نفس وان هذا الاحتياج معنى هبوطها
وان ادراك النفس انفعالى وعلم العقل فعلى والنفس محتاجة الى الالة
وان لم يكن لم يكن نفسا بل عقلا وهو ممتنع ثم بناء على جواز التشكيك
وعلى جواز الحركة الجوهرية كما هو حال القوة العقلية بالفعل فى درجة العقل
المستفاد اما ان الخيال جسمانى اللازم من قول المكثر وبدركات اداركات
الجسمانيات لانه باطلاقه يشمل الادراك الخيالى وربما يعتمد
آه اى فى تعدد القوى كما مر فى مباحث القوى تعددها من مسلك الانفكاك
او اثر واحد مطلقا لا منافاة بين وحدة الاثر وفرض اختلاف الاستعداد
لا نسلم باعتبار وجود الاثر وانتفائه ثم الاطلاق فى مقابلة الجهة الواحدة
ووحدة الجهة فى المبدء الواحد مع فرض وجود الاثر وانتفائه باعتبار
اختلاف الاستعداد فاذا كان الهيئات اى اذا كان المؤثر بالحقيقة
هو واهب الصور ولم تكن القوى مؤثرات حقيقية بل معدات كما يقوله
محققوكم فلا حاجة الى القوى الفعلية بل يكفى القوى الانفعالية مع كيفياتها





المزاجية لان هذه القوى الفعلية التى تعتقدون ثبوتها معطلات وابطال
القوى خير من تعطيلها اذ لا معطل فى الوجود وفيه ابحاث تحقيقية
اى برهانية لا جدلية لان كلام الشيخ على وفق قواعده وكلام المص س ايضا
على وفق قواعد نفسه وقواعد القوم اعنى المشائين كقولهم بالصور النوعية
المقارنة الجوهرية ومبدئيتها للاثار الخاصة وقول الشيخ س بالصور النوعية
الغير المخالطة بالمواد الفعالة فيها كما هو مذهب الاشراقيين وهى عندهم ارباب
الانواع والحق مع المص س لان توحيد الذات وتوحيد الافعال لا يستدعى
ابطال القوى لان تلك القوى المفارقة ايدى فعاله لله تعم كما ان
المبادى العالية المفارقة ايدى فعاله بل اعين ناظرة له كما اثبت الشرع
المطهر جنود الله تعم وانه تعم رفيع الدرجات ذو العرش وعلى طريقة
الشيخ الاشراقى لا تفاوت بالمرتبة فضلا عن التفاوت بالعدد او بالنوع
انما التفاوت فى ظهور الحقيقة الواحدة بالقوابل واستعدادها ان
قلت الشيخ الاشراقى ايضا قد ينفوه بالقوى فما يعنى بها اذا كان الفاعل
فى مملكة البدن هو النفس لا غير قلت كما ان الخيال مثلا عند المص س
هو النفس ظاهرة بتعين قوة فعلية مدركة للاشباح المجردة عن المادة
دون المقدار هذا فى القوة الدراكة وكذا المصوره والنامية مثلا فى
القوى النباتية ظهور النفس بتعين قوة طبيعية منطبعة بلا تجاف
عن مقامها الشامخ نحو المادة او تنميها كذلك الخيال عند الشيخ هو النفس
او العقل ظاهرا بتعين قوة انفعالية ومقارنا مع كيفية مزاجيه

وقس عليه البواقي فلو قيل ان الشيخ الاشراقي س ايضا لم يقل بابطال القوى لكان
له وجه بهذا المعنى    غير صحيح ولا سيما على طريقة هذا الشيخ ان التخيل بالاضافة
اشراقيه للنفس الى عالم المثال وانه مذهب القدماء فان المدركات والمدركات
من سنخ واحد وموجودات عالم المثال الاكبر اشد تجردا وقواما من موجودات
عالم المثال الاصغر كما هو طريقة المص س والنفس مجردة عند جميع الحكماء
ويمكن ان يحمل قولهم ضرب من التحقيق على التجرد المثالي وحمل المص على
الجسمانية الطبيعية اللطيفة    وان الاولى لا يمكن ان يكون مستندة
الى استعداد المادة بل لابد ان تستند الى الجهات الفاعلية وقد حقق
سابقا ان الاختلاف النوعي بالجهات الفاعليه والاختلاف الشخصي
بالجهات القابليه وقد حققوا في مبحث تلازم المادة والصوره ان تشخص
الصوره بالماده لا اصل تحققها فكل مادة مخصصه تعين كل صورة
وتحددها لا مقتضية تنوعها وموجبته    وكون المفارق العقلي
مبدء للكل اه وبعبارة اخرى القوى والطبايع فواعل طبيعيه وان لم
تكن فواعل الهية لان الفاعل الالهي اي معطي الوجود ومفيده هو الله تع
المخرج للشيء من الليس المحض الى الايس    والفرق بين المعد والمقتضي
مما لا يخفى لان المعد ما يوجد ثم يعدم حتى يصير المعد له موجودا فان الشيء
اما ان يكون وجوده موقوفا عليه لوجود الشيء او عدمه موقوفا عليه
او كلاهما والاول هو المقتضي والثاني هو المانع والثالث هو المعد قوله
توجيه كلام الشيخ انه زعم هؤلاء القوم المكثرين للقوى وظنهم معنى كلامه

انه اذا



انه اذا كان الهيئات كلها من الواهب والقوى معدات على زعمكم بناء
على بطلان الافعال التوليديه التي هي مذهب المعتزله فان حركة اليد
مولدة لحركة المفتاح مثلا وحتى ان المقدمتين مولدتان للنتيجة عندهم
ومذهب الحكماء ان العلل معدات فيجوز اه ومراد القوم بكون القوة
معدة معناها اللغوي اي المهيئ والواسطه في ايصال اثر المؤثر
الحقيقي والمص س ايضا اطلق المعد بهذا المعنى على المبادي المفارقه و
المفارقه في الالهيات وفي كتابه المبدء والمعاد حيث ذكر ان الفاعل
الحقيقي المعطي للوجود لا يكون الا ما هو عري وبري عما بالقوه مطلقا وهو
ليس الا واجب الوجود بالذات تع وما عداه معدات ووسايط الجود و
الشيخ الالهي اجل شانا من ان يخفى عليه التفرقه بين المقتضي والمعد
في ان هذه القوى البدنية كلها ظل لما في النفس قال الشيخ الاشراقي
س في هذا المقام بوجه اخر قريب من هنا في حكمة الاشراق فاذا علمت
ان النور فياض لذاته وان له في جوهره محبة لسنخه وقهرا على ما تحته
فيلزم من النور الاسفهبد في الصياصي الغاسقه بسبب قهره قوة
غضبية وبتوسط محبته قوة شهوانيه وكان النور الاسفهبد
يشاهد صورا برزخيه ويجعلها صورا عامه نوريه يليق بجوهره
كمن شاهد زيدا وعمروا واخذ منهما للانسانيه صورة عامه يحمل عليهما
وعلى غيرهما يلزم في صيصيته قوة غاذيه وكان في سنخ النور التام
ان يكون مبدء لنور اخر فيحصل منه في صيصيته قوة توجب صيصيه



اخرى ذات نور وهي المولده وكان من سنخ النور ان يزداد بالانوار السانحه
ويخرج من القوة الى الفعل فيحصل منه للصيصيه قوة توجب الزيادة
في الاقطار على نسبة لايقه وهي الناميه وهذه القوى فروع للنور
الاسفهبد في صيصيته والصيصيه صنم للنور الاسفهبد هذا كلامه
باختصار ما    بالنوم او الاغماء او غيرهما كالصفاء الفطري للنفس كما
في الانبياء والاولياء وركود حواسهم عبارة عن تابعية حواسهم لحواسهم
المثالية وكالمرض كما في البرسم وكالاختلاس الملكوتي بانجذاب من هذا
العالم وبمشاهدة امر عجيب ونحوه وكالموت الاختياري كما في السالك
وكالموت الاضطراري الذي يحصل لكل احد    فكيف لو سمع ان في كل
انسان ثلثة اناس وكيف لو سمع ان في كل انسان اربعة اناس بازدياد
الانسان اللاهوتي اللازم لاسم الله الاعظم بل هو اسم الله الاعظم
ان هذه الحسايس اه كما قالوا ان المعرف حد ناقص للعلة والعلة حد تام
للمعرف وتنظر قول المعلم هذا قول المص س في مبحث القوى ان عدم تسميته
المحسوس على رايه معقولا بحسب الاصطلاح حيث ان المحسوس مخصص بصورة
جزئيه والمعقول بمعنى كلي مجرد واما ان اريد ان المحسوس ليس معقولا
بمعنى انه ليس مدركه العقل فلا اذ المدرك بكل ادراك والمحرك بكل
تحريك ليس الا ذات واحدة شخصيه    في الذوق ابيت اه
ليس هذا الذوق ولا الشم ونحوهما محمولة على الامور الروحانية العقلية
كما يظن بعض اهل الحكمة الرسمية حيث حملوا اكثر الامور الشرعية على الروحانيات

قال



قال امرهم الى ما آل بل على الامور الحسيه واللذايذ الجزئية بل انها بهذه المشاعر الطبيعيه
ولكنها منطوية في المشاعر الاخروية الصوريه فكانها صارت روحا
وتلك جسدا او المدرك للروح فلذا قال س بهذه الحواس الاخرويه
يدرك    زويت بالزاء المعجمة جمعت وطويت ومنه دعاء
السفر وازول لنا البعيد اي اجمعه واطوه    ليس فيها موضع قدم
ولذا ورد ان البيت المعمور في السماء ثم ان الكلام تمثيل لعظمة الله
تع واشعار بكثرة ملائكته    فان مقتضى الاول اه تعليل لقوله
بوجه وتجايل للنفس بان الشمس مظهرة للمشرقات بخلاف النفس فانها
فاعلة لمتصوراتها الخياليه بل فاعل الهي وكذا المبصرات بالذات لا بالعرض
بل لمدركاتها الاخرى جميعا كما اشار بقوله واما ادراكها للمبصرات الخارجيه
اه    وهو الروح المحوي بالشرايين الطف الاجزاء هو الروح النفساني
الدماغي ثم الروح الحيواني القلبي ثم الروح الطبيعي الكبدي وقد مر تثليث
الروح ومجاريه وما ذكر من ان ذلك الوسط هو الجسم اللطيف اه يدل
على ما ذكرنا لان الروح الذي في الاعصاب التي ما فيه هو الروح النفساني
الدماغي والمحوي بالشرايين هو الروح الحيواني ولعله س لاحظ اصله و
بدوه اذ الروح الدماغي يتكون اولا في القلب ثم يصعد قسط منه من
تجويف شريان الصدغين الى تجاويف الدماغ للتعديل    وهذا
ما ورد في لسان العرفاء بمعنى التوجه الى جانب السماء في الحقيقة توجه الى
جنابه تع    متوسط اخر مناسب لطرفيه اه لعلك تقول ليس لهذا

حديقة كما لا يخفى فيلزم كون الغير المتناهي محصورة بين حاصرين والجواب ان هذه
المراتب المتوسطة متصلة ولا منفصل فيها فهي شيء واحد ذو درجات ولا
تعدد فضلا عن العدد الغير المتناهي وهذا نظير ما قال س في الشواهد وغيره
ان بين الماء والهواء واسطة هي البخار وكذا بين الماء والبخار وهو الماء الالطف
والبخار الاكثف وكذا بين البخار والهواء وله نظير اخر وهو ما قال س في اواخر
الالهيات في دفع اشكال على قاعدة امكان الاشرف ان العقول الطولية
درجات شيء واحد والاشكال هنالك مشروح بجمله ثم الدليل على
وجود هذا الجوهر المسمى بالروح دليل آخر على وجوده ان الانسان لما كان هيكلا
جامعا فيه كل الانواع ففيه شيء كالفلك وشيء كالملك وهكذا كالامور وما هو
كالفلك فيه في اللطافة والصفاء والتخلع بخلعة الحيوة ونحوها هذا الروح
البخاري انه لم يقم دليل هذا من هذا الشارح غريب فان التشريح
دلنا على ان منبت الاعصاب هو الدماغ والنخاع البتة والنخاع خليفة
الدماغ هي الاشاره وبعد الاشاره هي الكتابه ولكن فيهما كثرة تعب و
نصب والكتابة اكثر تبيينا ولكن اكثر اتعابا وازيد مؤنة والاشارة بضد
ذلك وذكر الحدقة على سبيل التمثيل لا الحصر وهو ظ يقتضي المنع من بعض
الافعال والحث على بعضها سواء كانا مع المنع من النقيض او مع جوازه
فيشمل الاحكام الخمسة وسواء كانا من العقل فقط او مشرع كاشفية
الشرع عنه فيشمل التكاليف العقلية والشرعية فوجوب الامتناع و
الاقدام في كلامه س على سبيل التمثيل او محمول على معناه اللغوي وهو الثبوت

كالدلك يجي الحركة الجوهريه





والقبيح يشمل الحرام والمكروه والحسن الجميل الثلثة الاخر للانسان تصرف
وبعبارة اخرى للنفس باعتبار انفعاله مما فوقه اعني العقل الفعال قوة
نظريه وباعتبار فعله فيما دونه اعني البدن قوة عمليه ويوجدهما في
الانسان بما هو انسان كالمدركه والمحركه في الحيوان وفي الانسان بما هو
حيوان وقوة اخرى يختص بالرويه اه يعني ان القوة الاخرى المسماة
بالعقل العملي ايض قوة مدركة الا انها تختص بادراك امور متعلقة بالعمل
جزئية باستعمال القوى الجزئية المدركة والمحركه والقوة الاولى بادراك
امور غير متعلقه بالعمل جزئية وبدود دايرة الحكمة النظريه والحكمة
العمليه والمراد بالامور الجزئية اعم من الاعمال المعاديه كالعدل والاحسان
للغايات الاجلة المحكمه والاعمال المعاشيه كبناء البيت بحيث يكون
متقنا يترتب عليه الاثار المطلوبة منه كما كانت تتبع احكام
قوة اخرى في الحيوان اي القوة الشوقيه تخدم العقل العملي في الانسان
بما هو انسان كما كانت تخدم المدركه من الوهم والخيال في الحيوان و
شوقها من حيث خدمتها للعقل العملي يسمى بالارادة كما ان شوقها
من حيث خدمتها للوهم يسمى بالشهوه فعيادة المريض مثلا الله تعم
من العقل العملي والنظري وجلب منفعة وهميه او حسيه من المحركة
والمدركة الحيوانيه فمن هنالك تاخذ المقدمات الكليه مثل
ان لنا مقدمة كليه من ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به فتنضم اليها
صغرى هي ان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به ينتج ان الصدق



ينبغي ان يؤتى به فهذا راى كلي يدركه العقل النظري ثم العقل العملي اذا اراد ان يوقع
صدقا جزئيا يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا ينبغي ان
يؤتى به وهذا راى جزئي ادركه العقل العملي مستمدا من العقل النظري فهما
مرتبتان من عقل واحد لا انهما قوتان متباينتان فالعقل النظري له
التعلق بالتعقل للمعلومات الغير المقدورة لنا والعملي بخلافه فله التعلق
بتعقل كيفية العمل ومبادي هذه من المشهورات اه اي في الاغلب
الا فقد يكون هذه من المبادي الاوليه كما في الاشارات وقد يكون من
التجربيات الوثيقه يستنبط منه اي يستنبط بالوجدان ان هنا
حاكما واحدا وليس فيه حاكمون عديدة لا ان الشيخ اراد ذلك وهو ظ و
مثل قوله فيما بعد وكذا يستفاد من قوله الا على وجه دقيق وهو ان
النفس اصل محفوظ في القوى وهي مراتب ظهور النفس وكل مرتبة مرتبة
بشرط التعين ليست بنفس وقد عرفت ان التحقيق ان النفس لها مقام الكثرة
في الوحدة ومقام الوحدة في الكثرة وقد اشار س الى انه ينبغي ان يعرف
حقيقة النفس من معرفة حقيقة الوجود واطوارها فان اولى البراهين
باعطاء اليقين هو النمط اللمي كما قال عم من عرف نفسه فقد عرف ربه
اي من عرف نفسه فقد عرف اولا احكام ربه وصفاته وعلى طبقه
عرف نفسه فتلك المعرفة ميزان لهذه المعرفة وهذا احد وجوه الحديث
وقد ذكرنا في السابق وجوها فتذكر في باب الوهم اه قد عرفت هنالك
ما فيه وتعلق العقل ولو كان نظريا في الابتداء تعلق المجرد المستكمل بالقوى





والصور التي فيها راجع الى قوة النفس وشرفها ومقابلها اه بين النفس
القويه والشريفة عموم من وجه كما بين الضعيفة والخسيسة والكاملة منها
الجامعة بين الشرف والقوه ولا سيما القويه بما هي عقل ثم الشريفة فحسب ثم
القوية فقط وانما قال واكثر الاختلاف احترازا عن الاختلاف العددي بنحو
التساوي ونرى نفوسا قويه يجمع اه كمن يشم شيئا ويسمع شيئا
ويكتب شيئا ونحو ذلك ولا يخلط ويميز بينها ويشعر بزاياها والحس المشترك
المجمع آية لمن لا يشغله شأن عن شأن فانه ولا سيما على مذهب المص
وهو التحقيق من ان ادراك الجزئيات بالانشاء وفعالية النفس اذ كان يدرك
بحضره مبصر ومسموع ومشموم وفي ذائقته مطعوم وفي لامسته ملموس
الكل دفعة واحده والعقل البسيط الذي هو خلاق للعقول التفصيلية
اعني ملكة العلوم يدرك الكل دفعة واحدة دهريه وان لم يخطر بخياله
تفصيلا زمانيا بدليل انه اذا سئل صاحب هذا العقل اسئولة شتى
راى في نفسه جواب الكل رؤية واحده والذي يحسب انه ليس له هذا العلم
الا حين التفصيل وانه بالقوة قبله الا انه بالقوة القريبه بخلاف الامي
الجاهل فانه عنده بالقوة البعيده يخلط عدم علم الخيال بعدم علم العقل
وعدم العلم بصور كثيره بعدمه بصورة واحدة هي الوجود الشديد الاكيد
النوري الجمعي الذي هو ظاهر بالذات ومظهر لمهيات العلوم وتعيناتها
المسائل بنحو واحد بسيط لنفس ذلك العقل وان لم يظهر لغيره الذي هو
خيال نفسه وحس نفسه فضلا عن غيره ومعلوم ان تمام ذات الانسان

علما
ليس خياله وحسه بل اعلى مراتبه هذا العقل وجميع قواه يستمد منه وليس هذا
اجماليا بحسب العقل اذ الوجود نور وكلما كان اشد واجمع كان انارته للتعينات اقوى
فان يد الله مع الجماعة فاذا كانت المهيات ظاهرة متميزة بالوجودات المتكثرة
المتفرقة كانت متميزة اشد تميز وتفصيل بالوجود الواحد الجمعي كما ان كل الاعيان
الثابته معلومة لله تعـ في الازل بعلم تفصيلي اتم تفصيل ثم هذه القوة
وهذا الضعف قد يكون آه تنزل عما ذكرا ولا لئلا يتوهم الانحصار اذ قال
اولا في ابواب كثيره وايضا اصناف من الادراكات والتحريكات وقوله
فالاول اى الاولان وغيره لف ونشر غير مرتب وان كانت ايضا فاضلة
بل فيها فضايل جمه اذ الاعتنا في الاشتغال بالكسبيات وعلم الاخلاق
مدون لا قتنائها ولا فخر الا بالكسبيات كما قال الخاتم صـ انا سيد ولد آدم
ولا فخر وفي قول الفيلسوف لا شاهد لانه قال الحريه ملكة ولم يقل غريزة
مثلا والملكه تكتسب بالتكرر والتعويد وقوله لا صناعيه عطف على حريه
لا على ملكه واذا علمت الحكمة والحرية اى الغريزيتين وحاصلهما اى
استعداده
حاصل مفهومهما قوة الاحاطه اى الاحاطه اذ ما علمت هي الغريزيه وهي الاستعداد
الاول للحكمة الكسبيه كما مر وحاصلهما اى ثمرتهما شدة الاحاطه آه وقوة
العدل بين هذه الامور اى قدرة العقل العملي على العدالة بينها فالمراد بقوة
العلم استعداد العقل النظري واعتدلت من غير غلو وتقصير الغلو
يق له الجربزه هو كثرة الفكر في تكثير الفوايد الجزئية الدنيويه ودفع المضار
الدنيويه والتقصير هماله والتفريطيه وهذه حكمة هي احد اركان العدالة





وهي خلق كالعفة والشجاعه وليست بعلم ولذا يطلب فيها الاقتصاد واما
الحكمة النظريه فكلما كانت اكثر كانت افضل كما قيل الشيء يعز حيث يندر
والعلم يعز حيث يغزر وهذه الحكمة الخلقيه هي الغريزية التي عرضها
المكتسبه
بكون النفس صادقة الاراء في القضايا فهذه الحكمة العلمية
لتي
التي هي اصل الخيرات ثمرة الحكمة الخلقيه والحكمة الخلقية التي هي احد اجزاء العدالة
المعاشيه
قد جعلها الشيخ في اواخر الهيات الشفا مخصوصة بالفكر الوسط في الامور
الا
كما قلنا والاولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر في النظريات لكن لا ان معان
فيها جربزة لانه فضيلة بل التردد فيها عدم الوقوف على الاراء الحقة
الحاصل من عدم المزاوله عليها وعدم استدامة خدمة العلوم الحقيقيه
ومع هذا العنق المنكسر يتصرف صاحبه في المعقولات بالغرور ومعلوم
انه استسمن ذا ورم ونفخ من غير ضرم ومجالسته من هذا شانه تجلبها
كما ان مجالسة الجهلاء والاغبياء تجر الغباوه وبالجمله قد يشتبه هذه
وهذه
الحكمة الخلقيه بالحكمة العلمية المعرفة بالعلم بالحقايق على ما هي عليه
يطلب فيها الافراط وقل رب زدني علما وتلك يطلب فيها التوسط
هي
ومن الناس من ظن ان هذه الحكمة العملية هي الحكمة العلمية التي
قسيمة للنظريه وهو من بعض الظن لان هذه الحكمة القسيمة ايضا علم
جزء
يطلب فيها الزيادة لا التوسط والتي جزء العدالة خلق والخلق ليس
من الفنون العلميه والحكميه وهي جزء منها معرفة بمعرفة الاشياء
التي بقدرتنا واختيارنا وهي ثلثة السياسية والمنزليه وعلم تهذيب



واعلم
الاخلاق وبالجملة هذه هي العلم بالخلق والحكمة التي هي جزء العدالة نفس الخلق
ان كلا من العفة والشجاعة والسخاوة والحكمه قسمان نظرى وكسبي فمن
النفوس ما هي بالفطرة اليها ميالة كما ان منها ما هي الى مقابلاتها ميالة
كما قال علي عم رايت العقل عقلين فمطبوع ومسموع ولن ينفع مسموع اذا
لم يك مطبوع ولا يكلف بالفطريات بل هي نعم موهبيه وانما يكلف
بالكسبيات منها لتصير النفس تعود على تعود ولا شك ان بمزاولة افعال
العفة وقراينها والاجتناب عن الاطراف افراطا وتفريطا ومصاحبة
الاخيار والابرار ومجانبة الاشرار تصير الفطريات اتم واحكم وان كان
بعد
في الفطرة قصور يبدل بالتمام فيصدر من العفة السخاء كثيرا ما
الشجاعة
اجزاء العدالة اربعة كما قلنا وقد يثلث فيحذف السخاوة وتدرج في
الخلق
والمص ادرجها في العفة وجعل العدل رابعها ومعنى حسن
آه اى معناه فيما يعد شجاعة وعفة مثلا في العرف المشهود وكذا كرما
انفسها
ونجدة وشهامة وغيرها من فروع الاربعة هو التوسط آه والا فهي
ليست الا التوسط بين الافراط والتفريط في عرف علماء تهذيب الاخلاق
كلام في آه تضمين لمصراع بيت ان قوة النفس غير شرفها
وان اقسامها كثيرة فنفس قويه في العقل فقط ونفس قوية في الخيال فقط
ونفس قويه في الحس فقط ونفس قويه في الثلثة فقط اى بلا شرافة ونفس
شريفة فقط ونفس جامعة بين القوة والشرافة اما في الغايه فيهما واما
في التوسط فيهما او في احدهما في الغايه وفي الاخرى في التوسط وكل منهما قد يزيد





في الاخرى قد ينضم ويضاف الى الاخرى كما قال فان كانت من قوة النفس فلا بد فيها
من الحكمه لتضع الشيء موضعه وتكون عدلا والاحجام هو خلاف الاقدام
كما قال الشاعر لا يركنن احد الى الاحجام يوم الوغا متخوفا الحمام وعلمها
بالقدرة اى بقدرة نفسها واستشعار الظفر بالمطلوب فلا تشتغل هذه
النفس
النفس بالجمع والادخار ولا تعتني بالاسباب فانه حاجة من ضعف
وثوقها
والمفروض انها قوية قادرة بزعمها على نيل مطلوبها وان كان من باب
الطبيعي
بالله تعـ وعلمها بقدرته كان من باب الشرافه الى الموجود اى الموجود
وله
الحاضر للحواس والمفقود هو الغايب الغير الموجود لها فليس له الوجود الرابطي
ناظر
الوجود النفسي التام في كيفية ارتقاء المدركات بصيغة اسم الفاعل
الى قوله فاعلم ان الانسان من جملة الاكوان الطبيعيه آه كما ان قوله والكلام
في مراتب التجرد ناظر الى قوله ثم ان هؤلاء القوم لما راوا آه على ان الكلام في
كيفية
انواع الادراكات والمدركات بالذات بصيغة المفعول ايضا كلام في
ارتقاء المدركات سيما على قاعدة اتحاد المدرك والمدرك وليس كما
موجود
زعمه الجمهور اى من اهل القشور واما المحققون فقالوا ان الكلي الطبيعي
بعين وجود اشخاصه كما قال س بل وجود الانسان بعينه تشخصه فوجوده
الشيء
ووجود شخصه واحد واستلزام تشخصه قدرا من الكم وغيره استلزام
علايمه لكن لما راوا آه عذر من قبلهم فكون وجود الطبيعي غير وجود
شخصه بان غير المتبدل لغير المتبدل وجواب بانه كما لا يصادم تغاير الافراد
في النوع المنتشر الافراد وحدته كذلك لا يصادم تغير الفرد الواحد وحدته

الشخصيه لان التميز غير التشخص فيجوز بقاء التشخص مع تفننه وقوله وحدتها
النوعيه اشارة الى وحدة الكلى الطبيعى ووحدتها العقليه الى وحدة الكلى العقلى
بل كل ادراك آه يعنى ان الادراك ضرب من الوجود نورى على مراتبه فى النوريه
وفى الحقيقه المدرك يترقى من منزل الى منزل لا ان الادراك هو الوجود الطبيعى
الظلمانى الا انه يحذف عنه بعض ويبقى بعض حذفا اقل او اكثر وان التفاوت
فيه     والوجود الحسى اى المحسوس بالذات وجود اخر اشرف من المحسوس
بالعرض واخس من الوجود الخيالى كما ان الخيالى اخس من العقلى بمراتب
كالانسان العقلى اى الكلى العقلى فهو رب النوع المشاهد عن بعد وسمعه
وبصره ويده ورجله علمه الحضورى وقدرته النافذه على ان كل مدرك ومحرك
فى اصنامه ماخوذين لا بشرط منه ومتصلة به الا ان سمعه الذاتى وبصره الذاتى
علمه الحضورى ويده ورجله الذاتيين قدرته الذاتيه     الى اعلاها اى
غاية الغايات مع انحفاظ هويته بهوية النفس وهوية النفس بهوية العقل
وهوية العقل بهويته كل هو كما فى الدعا يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو
وليس ساير الطبايع فالماء اذا صار هواء لا يبقى بفرده ولا بنوعه وكذا
فى المركب كالغنم اذا صار انسانا بخلاف الغنم الذى هو الانسان الجاهل اذا
صار انسانا والانسان اذا صار كاملا فى عقليه النظرى والعملى اى ملكا
علاما وملكا عمالا بقيت نوعيته بل هويته المتطوره     بحسب
الوهم والفرض فلا اعداد فضلا عن ان يكون غير متناهية فلا يلزم كون الغير
المتناهى محصورا بين حاصرين اذ لا مفصل خارجى كما قلنا فى طبقات البرازخ

والعقول



والعقول فلا تغفل وبوجه بعيد كالمتصل الواحد الذى هو الفلك الاطلس فانه
واحد شخصى اذ لا مفصل الا فى الوهم هذا فى الجواهر وفى الاعراض كالمتصل الواحد
الخطى كمحور الاطلس بل كالخط الواحد الغير المتناهى والزمان المتصل الواحد
الذى من الله والى الله ولا تعدد هناك الا فى الوهم بتخلل النقاط و
لا هنا الا بتخلل الانات عند التجزيه بالايام والساعات والدقايق و
الثوانى وغيرها     الى اوان اشده الصورى اى البشرى الطبيعى فقط الى هنا
غالبا والمعيار انه الى حصول استحكام الخيالات فان الاطفال فى اوايل
حالهم لا يرون الرؤيا لضعف خيالهم وخيالاتهم مراى لحاظ محسوساتهم
وكذا الانسان النفسانى فقط الى اوان تحصيل المعقولات وعند هذا
انسان عقلى سيما اذا صار الحسيات والخياليات مراى لحاظ العقليات
وخلص من التلوين واستقر فى مقام الاستقامه والتمكين فاستقم كما امرت
مجموع النفس والبدن كما اذا اعتبر بالاجزاء العقليه فالتعريف التام له
هو الحيوان الناطق لا الحيوان فقط ولا الناطق فقط كذلك اذا اعتبر بالاجزاء
الخارجيه فالتعريف التام انه نفس وبدن نعم الانسان الملكوتى هو النفس
والانسان البشرى الطبيعى هو البدن واما الانسان التام فهو المجموع و
الاول حذف لفظ هيهنا لانه بعد ان التجرد ليس طرح البدن بل لطيفته
وتميمته الا ان يكون ناظرا الى وصف المجموع لضعف الواحد بالاجتماع و
بالجمله فى هذا التحقيق تعريض بالظاهريين اذ على ظنهم كان الانسان هو النفس
صار البدن اصفى آه الاصفائيه والاتصال ولا اتحاد شأن البدن



المثالى لكن لما كان شيئية الشئ بصورته كان اتحاده ونحوه اتحاد البدن الطبيعى
بس بزركان كفته اند در اطراف جسم پاكان عين جان افتاد صاف
وليس كذلك لان تدبيره الذاتى وتصرفه الاولى فى الدنيا ايضا فى
البدن المثالى وتصرفه الثانوى فى الروح البخارى وغلافه     ونسبته
اى نسبة البدن الحقيقى وهو البدن الاخروى اليها نسبة الضوء الى الشمس و
الظل الى ذى الظل واللازم الى الملزوم لا ان ذلك البدن الاخروى فى
العقول بالفعل غير ملتفت اليها كما ان ظل الانسان غير ملتفت اليه
فكذلك تجرد الانسان آه بل تجرد المدرك بتجرد المدرك بناء على
اتحادهما وفى كلتا المرتبتين يبدل الارض غير الارض والوجود الظلمانى
المادى وجودا صوريا نوريا اشرف واكمل وابقى ولما كان شيئية الشئ
بصورته كان كما لذلك كما لهذا بل نفس ذلك كما لهذا فان كل الصور فى
الترقى الى ان تستغنى عن المواد وتتصل بالصور الصرفة المثاليه اى تنغمر
وتنمحى فيها كما ان كل النفوس تستكمل الى ان تتصل بالعقول حتى النفوس
الحيوانيه تتصل بارباب انواعها وتحشر بحشرها حشرا تبعيا
ليس بان يسلب عنها بعض قواها فان الترقيات الطوليه تغيرات
استكماليه والاستكمال فى الطول ليس بالخلع واللبس كما فى الانقلابات
الا خلع النقص والحد بل التالى كمال المتلو مع شئ زايد فهو لبس بعد لبس
فالقوى التى فى الانسان الطبيعى كلها فى الانسان النفسانى باضعافها
وفى الانسان العقلى باضعاف اضعافها كما مر الا انها بنحو الجمع لكونه

فى عالم الجمع



فى عالم الجمع ويد الله مع الجماعه     وكذلك الانسان يحس ويبصر مثل هذا الانسان
لان الانسان الطبيعى يحس بالالات والانسان العقلى لتماميته وغنائه
يحس بذاته وعلمه الحضورى يرجع الى سمعه وبصره ولان الانسان الطبيعى اذا احس
بشئ ونال اذ ذهل عن الاخر والعقل لا يشغله شأن عن شأن يحس الشئ مع المحسوسات
الاخرى كما قال ذلك اكثر نيلا للاشياء وانه يبصر الكليات وكما قال بعض
الحكماء الاول تع يعلم الجزئى على وجه كلى اى يعلم الجزئى مع كل الجزئيات الاخرى
دفعة واحدة سرمديه ولانه لما كان علم الانسان العقلى حضوريا وقع بصره
وهو علمه الشهودى على اشياء اكرم واشرف وهى المجردات فهو يبصر بابصار
واحد جميع ما فى عالم العقول وجميع ما فى عالمى المثال والطبيعة من المبصرات
وابصار مادونه ابصاره ايضا وقس عليه     فان كانت النفس اى
مطلق النفس كالفلكيه والحيوانيه كذا فالنفس الانسانيه كذا     قبل ان
يسكن والظم انه سقط شئ وهو وكذا النفس قبل ان يسكن فيه
صنم انسانا بالتشديد اشتقاق من الصنم وكذا نفسه من النفس و
استعمال الكلمه فى الوجودات فى كلام القدما مثله فى كلام المتاخرين و
فى كلمات الائمة الطاهرين عم كثير     فمن اراد ان يرى الانسان الحق
الاول اى فى عقله الصعودى وفى الوادى الايمن من قلبه ولا يسمع تبعيد
لن ترانى كما قال رب الارباب فينبغى ان يكون خبيرا بفعلية العقل العملى
وفاضلا بفعلية العقل النظرى بل بانداكاك جبل النفسيه كما هنالك
بانداكاك جبل الانيه فيصير انسانا كاملا بالفعل لان الانسان الاول

الجبروتی نور قاهر ساطع فیه جمیع الحالات ای الکمالات الانسانیة لیس من الله
بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد الا انها فیه بنحو افضل هذا من باب الاستثناء من
المدح بما یشبه الذم مثل انا افصح الناس بید انی من قریش وهذا الانسان هو الذی
حده افلاطون فی قوله بالمثل الالهیة ان فی معنی الانسانیة انسانین انسان
فاسد محسوس وانسان دائم ثابت عقلی ولا ازلی ذو عنایة بنوعه الا
انه زاد فی حده و فی النسخ التی رأینا من سفر النفس لا انه زاد فی حده وهو
غلط کما لا یخفی فقال انه الذی یستعمل البدن ای لم یقتصر فی حده علی انه نور
ساطع فیه جمیع الکمالات الانسانیة وفعلیاتها بل زاد انه یستعمل البدن
مع ان استعمال البدن وقواه جهة النقص والحاجة کما ان العقل بالفعل جهة
الکمال والغنی فاراد افلاطون الاستعمال الثانوی وبواسطة النفس و
الاستعمال التکمیلی لا الاستکمالی وایضا استعمال النفس الناطقة بالحق
عن الحق استعماله لاتصالها به وانها فی جلبابها قد نفضته والیه اشار
بقوله وذلک انه اذا صارت النفس الحیوانیة ملکوتیة ای فی الملکوت
الاسفل باستعمال الصوریات المثالیة والریاضیة لاقتناص الکلیات
ترتب علیها وجود النفس الناطقة العقلیة التی بالفعل واعطت النفس
الملکوتیة حیوة اشرف جبروتیة وقد علمت سابقا ان الکینونة السابقة
للعقل الکلی کینونة للنفس وبها صح القول بقدمها الزمانی وکذا الکینونة
اللاحقة له تکون لها وهذا اوضح     ولست اقول انها اتحدت
ای لیس التنزل بنحو التجافی وکذا الترقی کما عرفت فی معنی التجرد قبل ذلک





بل افاضة الحیوة العقلیة انما هی علی سبیل الرشح وقد عرفت ان الافاضة
رشح الفواید والعواید بحیث لا ینقص من المفید شیء ولا یزید فی العود
علی کماله شیء     لکنها تتصل هذا مثل ما قال سابقا فی الاثالوجیا الثلثة
لا اقول انه هما ولکن اقول انه متصل بهما     لا یشبه هذا الحس قد عرفت
فی الحاشیة الفروق فلا تغفل     قاعدة الامکان ای امکان الاشرف
والاخس کلیهما     فاعلم ههنا ای العالم الصغیر الانسانی مثل العالم
الکبیر فی الاستیفاء وعدم جواز شبه الطفرة     وکذا العضو الذی تصلح
لان یکون فیه موضع الغضب ای هو القلب کما یقال الغضب غلیان دم
القلب لارادة الانتقام وان الروح القلبی یبرز الی الخارج دفعة کما
یبرز فی الفرح شیئا فشیئا وفی الخوف یمیل الی الداخل دفعة کما فی الغم
شیئا فشیئا وشهوة الشوقیة الی الاکل بامتصاص العروق الرطوبات
عند الجوع وصب شیء من السوداء علی فم المعدة وشهوتها الی شرب الماء
ونحوه بهیجان حرارة الکبد وشهوة الوقاع بدغدغة المنی بحرارته
للاوعیة     وانما یختلف قوی النفس ای اختلافها باختلاف
المظاهر وقد علمت ان المدرک الکلی والجزئی والمحرک فی الانسان شیء
واحد وان هذه القوی اظلال ما فی النفس بنحو ابسط وبالجملة کلمات
المعلم ناصة علی ان النفس کل القوی وفعلها فی نحله قد انطوی و
قوله ولا هی مرکبة منها اشارة الی ان النفس لیست واحدة بالاجتماع
بل واحدة بالوحدة الحقة الظلیة کیف هی الظل نقش اولیاست کان



وحبرهدة
دلیل نور خورشید خداست     فلما صارت النفس کلمة صارت تامة
النفس محیثها الی هذا العالم ومجعولیتها وتعطی جواب لما ومفعوله
الابدان والقوی وقوله لانها علة ای تعلیل للاعطاء بان النفس علة للقوی
والعلة جامعة لکمالات المعلول فلما کانت للنفس فی ذاتها سمع وبصر وشم و
غیرها بنحو اللف وجدت فی البدن بنحو النشر وفاضت منها علیه
وتجددت امثالها اشارة الی ان المراد من قوله یبطل ببطلانها الی بدل
مثل بطلان الکیفیة     وکلها یجمعها قوة واحدة فکان هذه القوة
الواحدة هی العروة الوثقی التی لا انفصام لها بها فهذه القوی باعتبار
وجهها الی تلک القوة العالیة واحدة ثابتة وباعتبار وجهها الی انفسها
وقوابلها المتجزیة المتغیرة متغیرة متغایرة     منها اثبات المعاد
الجسمانی اذ هذا البدن الدنیوی طبیعی ظلمانی والبدن الاخروی صوری
علی ان الدار الاخرة لهی الحیوان ومع التفاوت بحسب النشأة احدهما هو الاخر
وحشر ذلک حشر هذا فان المتشخص هو النفس وهی فیهما واحدة کما یاتی
ومنها کیفیة ارتباط المعلولات بعللها اذ فهم من کلماته سابقة
ولاحقة ان بینونتها صفتیة لا عزلیة ولهذا وحدة العلة وثباتها
وحدة المعلول وثباته حتی ان عند ذوق المتالهین ای القائل بان وجود الممکن
بالانتساب الی الواجب تشخصه بالفاعل وعندنا التشخص بالفاعل
معناه انه موجود من صقع الفاعل فانه ربط محض به ومتقوم تقوما
وجودیا به     ومنها کیفیة بقاء الانسان وذلک لان النفس اصل





محفوظ له باعتبار ذاتها وایضا البدن علی سبیل الاتصال والاتصال
الوحدانی مساوق للوحدة الشخصیة وایضا باق باعتبار الهیولی
المستبقاة بواحد بالخصوص وبواحد بالعموم وباعتبار وجه الله الباقی
واحکام المفهومات الذاتیة والعرضیة ای الحدود والرسوم یعنی
لا یکفی حفظ مفهوم العقل الفعال مثلا وانه غیر محتاج الی المادة ذاتا وفعلا
وانه لا حالة له منتظرة له وان له کلیة بالنسبة الی العقول بالفعل الجزئیة
وغیر ذلک من ذاته واعراضه وان صار ذلک العلم ملکة بل لا بد وان
یصیر النفس غنیة عن البدن وقواه نافیة للاغراض الجزئیة مترفعة عن
الغایات الوهمیة محصلة للسعة الوجودیة متصلة به باقیة ببقاء
بل ببقاء الله لان العقل الکلی کلمة الله وقدرة الله ومشیة الله وبالجملة
تخلقوا باخلاق الروحانیین بل باخلاق الله     الی لست احصل هذا
اقول لعله لم یساعده حاله فی ذلک الوقت المخصوص للجواب فان الانسان
لیس علی حالة واحدة گهی بر طارم اعلی نشینم گهی تا پشت پای خود نبینم
والا فالتفاوت باعتبار القوابل ومواد القوی شیء والتحقیق ما ذکره المص
س ان وحدة النفس لیست عددیة بل وحدة جمعیة فان شئت قلت
وحدة حقة ظلیة وقد عرفت فی الامور العامة تحقق اقسام الفاعل الثمانیة
فی النفس وعند العرفاء فی الانسان سبع لطایف اولها الطبع
وفی الانسان الکامل ترکبت جمیع القوی المتشتتة فی العوالم فی حیث
لا یشغله قوة عن قوة لا یشغله شأن عن شأن     لو انه مرآة انما خصه بهما لانهما ابدا

في التحلل والتبدل سيما الحيوان باعتبار الحرارات الاربع وغيرها من الاسطقسية والغريزية
والكوكبية وحرارة الحركات البدنية والنفسانية من حركات الروح و
الدم الى الخارج والداخل في الغضب والفرح والخوف والغم ونحوها كما هو مشروح
في موضعه ولو نظر الى وجه الله الثابت في كل شئ لم يستشكل بل حيث عن الوجود
في اي شئ ثباته ووحدته وتشخصه فهي كالضوء الواقع على الماء السيال
ولعلها لا يشعر الا بما يحس او يتخيل لعل مراده لا يشعر بذواتها
الا مشوبة بالمحسوس او المتخيل ولا يشعر بها خالصة صرفة وذلك لانها
لا تفضل على الانسان الجاهل المتوهم نفسه في الجهة والمكان والزمان
كما قيل فيه تا توخود را پيش وپس داری كمان بستهٔ جسمی ومحرومی ز جان
زير وبالا پيش وپس وصف تنست بی جهت آن ذات جان روشن است
وقوله بالالات المراد بها الوهم والدماغ وقوله يشترك من بين الاظلال
المراد بالاظلال هو الصور التي في مداركها الباطنة اي تشعر بصورة
مشتركة غير متميزة عن الصور الاخرى مثل ادراك الانسان شيئا بالوجه العام
لا بالوجوه الخاصة     من يقول هذا الخوف الصواب ما يق هذا الخوف
وليست من قبيل الامورات اي ليست الخوف والمحبة ونحوها
من المعاني الجزئية جسمانيات ولا متقدرات بالنصف والثلث بان
يق خوف هذا شبر وخوف ذلك نصفه او ثلثه او ربعه فكيف يحل
في الجسم اي في الوهم الذي هو حال في الروح البخاري الدماغي الذي هو جسم
لطيف     امر عجيب هذا القول يق في النفس حيث يطلق عليها

العقل



العقل بالملكة والعقل بالفعل فيطالب الوجه في اطلاق العقل على النفس والعقل والنفس
متخالفان وقسيمان في تقسيم الجوهر الى الخمسة فيجاب بان تسميتها بالعقل
تسمية المحل باسم الحال فان الصورة العقلية اذا حصلت لشئ صار ذلك الشئ
بها عقلا     هذا التجوز البعيد ليس ببعيد على مذهبه فان ما يقال النفس
مجردة التجرد عارضها ليس تجرد العارض تجردها بل كاشف عنه فان تجرد
الحال كاشف عن تجرد المحل     فتحول حتى تستقل ذاتها ان قلت هذا
ايضا عجيب لان الجسم او الطبع يصير مجردا وهذا انقلاب قلنا ليس المراد
ان الجسم او الطبع يصير مجردا بل المراد ان الافق الاعلى من الطبع يتصل
اتصالا معنويا بالافق الادنى من النفس وكذا النفس والعقل وقولنا
صارت النفس عقلا للاتصال ولان في الوجودات ما به الامتياز
عين ما به الاشتراك ووحدة وجه الله فيها     فلعل الصورة الواحدة
اي النوعية النباتية لها ان تلبسها مادة واحدة في مواضع اخرى
واكثر منها اي ههنا     في مادة واحدة اولى لما شرط التكافؤ في
الوحدة اشعر ان المادة الاولى هنا واحدة ثم ابطل هذا بانه كيف يقال الصورة
النباتية واحدة وهي نفس نباتية سارية في المحل متبدلة بتبدل المحل
هو الاصل اي الثابت هو الاجزاء الاصلية المتخلقة من مني الوالدين
او لعل المتشابهة لا تتوهم انه تكرار لما سبق فانه احقاق للاجزاء
الاصلية في النبات بانه لا يميز الحس فيه اجزاء غير اصلية واجزاء اصلية
اي عمدة اذا بطلت بطل الاخرى ولا ينعكس وكذا قوله او لعل النبات



قوته مع السابق من جهة فرق زمان الوقوف عن غيره وقد ذكر هذه العبارات من
الشيخ في اواخر السفر الاول ايض وقد علقنا هناك ما ينفعك     وقد سبق ايض ان
المادة المقدارية اه متعلق بما سبق من الشيخ ان الصورة الواحدة معينة لمادة
واحده     داى سعادة للنفس اه لعل مراد الشيخ فعليتها بجميع البديهيات
التصورية والتصديقية الست المشهورة والاوليات تطلق على اوايل المعقولات
كما تطلق الثواني على النظريات المكتسبة     الا في اسهل غرض وايسر عرض
هذا الكمال حاصل له من جهة جسمه وهو تابع لكمال حاصل له من جهة نفسه وهو
التصور بعد التصور والشهود بعد الشهود للمجردات التي فوقها نعم المص
لما قال بالحركة الجوهرية قال بالاستكمال الذاتي للفلك ونيل ذاته وبلوغ
جوهره الى الغاية بنحو الاتصال الحقيقي وهم قالوا بالاستكمال الصفاتي لا غير
وهو قصور وفصل ذلك في مفاتيح الغيب     ومنها انه لم يعرف معنى
العقل البسيط اي العلم البسيط الواجبي وانما عبر المشاؤون عن علمه بالتعقل
والعقل لترفعه عن الاقسام الثلثة الاخرى من العلم وهي الاحساس والتخيل
والتوهم ولم يعرف الشيخ ان معنى العقل البسيط كون بسيط الحقيقة
كل الوجودات بنحو اتم وهو العلم الحضوري السابق على كل المعلومات
لان كل وجود حاضر بحضور ذاته فكل مهية حاضرة بحضور اسمائه وصفاته
الملزومة لها لزوما غير متاخر في الوجود ومنتهى تحقيق الشيخ ان هذه الصور
قائمة بذاته قياما صدوريا لا حلوليا وان هذه الصور منبعثة من ذاته
لا كالصور النفسانية التي تترشح على النفس من العقل الفعال وباعداد

من الوجودات



من الوجودات الطبيعية التي هي مدركة للقوى الجزئية اذ من فقد حسا فقد علما
وهو اولى بان يكون عقلا لان ذاته مبدء هذه الصور العلمية ومبدء الكمال
اولى به وليس فاقدا له فذاته عند الشيخ علم كمالي اجمالي بجميع ما سواه وتفصيلي بذاته
وفوت معنى البساطة لان البساطة الحقيقية ان يكون البسيط كل الوجود
وكله الوجود بالكلية ويكون وجوده كله الوجدان لكل الوجود والفعلية بلا
فقدان والا لزم التركيب من الوجود والعدم والوجدان والفقدان وهو
شر التراكيب     بناء على زعمه انها امور منفصلة وليست كذلك لانها باقية
ببقاء الله فضلا عن ابقائه حية بحيوة الله فضلا عن احيائه ومن راها
فقد راى الله لان المادة ولواحقها والحركة وعوارضها منفية واحكام
السوائية فيها مستهلكة وكان ينبغي للشيخ ان يرفع الانفصال والاستقلال
والتشتت عن هذه الوجودات بجعلها علما حضوريا له ثم فكيف بهذه
الصور المفارقة العقلية لان بجعل الانفصال الذي لم يكن قط مفقوده
لا يكون عوض ما نقص عن العلمية     فهذه وامثالها من الكلمات اه
تش ان الشيخ لم يعط كل ذي حق حقه ولم يضع جهده في موضعه وكان عليه ان
يصرف وقته في ملازمة باب الحق وطول خدمة العلم الاعلى المطلق ولا
في جامعية فنون الحكمة من اقصى مراتب الكمال وادخل في اقبال العقول المتعلمة
المسترشدة ولو كان جل اوقاته مصروفة في العلم الالهي لما عثر قدمه في
مهمات الحكمة سيما مسئلة العلم الحضوري واما مثل عدم العثور على شئ
ثابت في النبات والحيوان المشعر بالذهول عن احكام حقيقة الوجود و

انه يقول بتباين انحائها كما يشعر قول المص انما شأنه فليس كذلك فانه يقول
بالسنخية بين وجود العلة ووجود المعلول وباتفاق حقيقته كما يدل عليه عبارته
في المباحثات وغيرها بل اول المص في الشواهد الربوبية ظاهر قول المشائين
بالتباين بانه بالعرض للمهيات لا بالذات قوله ثم من هذا المعيد الى اخر
الشيخ كلمة من استفهامية فقد انتسب المقدر في بيان المتكلم مخاليب الغير
غير الدهر كعنب بمعجمة فمثناة من تحت احداثه المغيره دفعت الى بيان المتكلم
والسجف بالسين المهملة والجيم الستر والوميض اللاشراق والشعود بالوجود
ابضخير لان العلم عين المعلوم بالذات مطلقا وعين المعلوم بالعرض مهيته
ووجودها مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك فالعلم بالشمس مثلا شمس و
بالقمر قمر وهكذا والشعود بالوجود حضوري وحصولي والحضوري اما اجمالي
واما تفصيلي فالاول كعلم النفس الناطقة القدسية بذاتها وهي الوجود
كما هو رايه وراي الشيخ الاشراقي والثاني كعلم الفاني بالمفني فيه وحق العلم
به علم الحق تع والعلم الحصولي بالوجود قسمان احدهما العلم بمراتب الوجود
بالفحص والبحث عن المهيات ومقوماتها وعوارضها اللازمة والمفارقة
وثانيهما العلم به بصوره العامة المطابقة لحقيقته مثل العلم بانه طرد
العدم عن المهيات وانه حيثية الوحدة والهوية وانه النور الحقيقي و
الحيوة السارية والعشق الساري والعلم والادراك ونحو ذلك من
العنوانات المطابقة لحقيقته البسيطة المبسوطة والمزية والتفاضل
بين العقلاء بوفور المعارف به فانه الموضوع للحكمة ما قبل الطبيعة قوله





وقوة الادراك بقوة المدرك والاولى على ارجاع الادراك الى المدرك
اذ هو في نفسه قوي واقوى اذ ادراك الجزء الكمال والجمال والجلال الحضوري
التام اقوى من الحضوري الاجمالي والحصولي بعنوانات حقيقته الوجود
اقوى من الحصولي بعنوانات مراتبها وكل واحد من الثلثة سبب في تماميته
السعادة واللذة واجتماعها سبب للاتمية مقوما للذات العقل
فان القيوم تع مقوم وجودي لوجود العقل وكان غافلا كما قيل درحسنتي
جام جم بسي بيمودم روزي ننشستم ودمي نغنودم زاستاد چو وصف جام جم
بشنيدم خود جام جهان نماي عالم بودم وهو الجهل والمفروض
عدمه لان الكلام في ان المعرفة بذر المشاهدة فبقي الثاني باكتساب
العلم بحقايقها وهو مشاهدة العقول المفارقة الكلية عن بعد فاذا
زال العلم بالحقايق تبدل البعد بالقرب سيما بعد رفع شواغل البدن
لا مخلوطا بالشعود بابدانهم فيظنون انفسهم في الجهة السفلى و
مورخة بتاريخ معين بالعرض للبدن وهي مجردة بالذات عن الجهات
والاوقات بل الكليات العقلية على مذهب المنكرين المثل الافلاطونية
كل منها بلا زمان ومكان وجهة ونحوها فكيف من ينشأها والكليات
العقلية بل الجزئيات الخيالية موجب ضعفها بعلاوة ضعف النفس
وضعف توجهها اليها جعل النفس اياها مراتي ملاحظة الجزئيات
لا ملحوظات بالذات ولو جعلتها ملحوظات بالذات لقويت كما
في الاخرة والجزئيات عند اهل العلم الكلي ينبغي ان تلحظ لاقتناص الكليات



ولولا هذه الموجبات ينبغي ان يتفطن النفس بان كل كلي له وحدة جمعية ووجود
نوري محيط وجميع رقايقه ودقايق رقايقه من افراده المثالية والطبيعية
شرقته وبروقه ومشمولاته فله الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة
ويمنعها عن تمام الاتصال آه ونعم ما قيل تا بود باقي بقايا وجود كي
شود صاف از كدر جام شهود تا بود پيوند جان وتن بجاي كي شود
مقصود كل برقع كشاي تا بود قالب غبار چشم جان كي توان ديدن رخ جانان
عيان واما كمال النفس وسعادتها بحسب مشاركة البدن آه عطف على
قوله وللنفس اي كمال النفس بحسب القوة النظرية هو الوصول الى العقليات
الصرفة وبحسب العقل العملي حصول العدالة المعتبرة عند علماء الاخلاق وهي
التوسط المشهود بينهم بواسطة مرض بوليموس اي الجوع البقري و
هذا اللفظ مركب فان بولي هو الشيء العظيم كالبقر وموس هو الجوع وفي
الفرس يشبه الشيء العظيم بالبقر يعني كاوجوع انه جوع عظيم كالبقر وسببه
انه يعرض برد مفرط لفم المعدة فيبطل الحس فلا يشعر بدغدغة السوداء
المصبوب عليه المنبه على الجوع ويبطل جذبه بحيث لا يمكن ان يزدرد لقمة
فالمعدة شبعان ولكن الاعضاء لها جوع عظيم اذ لا يصل اليه شيء فلها
شدة الحاجة الى الغذاء واما خدارة قوة الذوق والتهاب فلسراية البرد
من فم المعدة اليها فلا يبعد الى قوله فينجر الى مشاهدتها ليس المراد
ان التخيل يستحكم فينجر الى التمثل والا كان تخيلات المطعومات اللذيذة
والملبوسات الفاخرة والمنكوحات البهية ونحوها لاهل العيش الهني





في الدنيا متمثلة في الاخرة ويجل ساحة عز كلام هذا المحقق المتأله عن امثال
هذا المعنى كما سيظهر بل ظهر من تحقيقاته فالمراد ان الاعمال الصالحة ومزاولتها
والملكات المتخلفة منها وتخيل صورها اللازمة المناسبة الموعودة
بلسان الشرع الانور توجب التمثل في الاخرة بصور حور وحور لا نفسهم والحشو
مع الصور الجميلة واللذايذ وكذا في طرف مظاهر القهر فان حرص الحريص
وتخيله لوازمه ومتعلقاته في الدنيا يوجب تمثل النمل والحشو معه و
اذية المؤذي المسلمين وتخيله لوازمها واسبابها في الدنيا توجب تمثل
الحيات والعقارب في العقبي وقس عليه ان الذين ياكلون اموال اليتامى
ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا فهنا اكل اللذايذ من طريق الحرام وهناك
يمثل باكل النار وفي النوم الذي هو قريب من الموت ايضا هكذا فان
سني الرخا تمثل ببقرات سمان وسني القحط تمثل ببقرات عجاف
والعلم باللبن والسرور بالخضرة ونحوها وبالجملة بين كل عمل وتجسمه
بصورته مناسبة ولزوم عقلي فينضطر هنالك على حسبها وتخيلها و
الناس نيام اذا ماتوا انتبهوا ووصلوا الى تعبيرات ما راوا في هذا
للنام على وجه الظن والتقريب فانه ان زيد شيء اخر مثل مسئلة
التكلم والسمع والبصر ونحوها او نقص بارجاع بعضها الى بعض
لم يخل بالغرض والوجود الذي يليق به واما ان وجوده بسيط
الحقيقة كل الوجودات ووحدته هي الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة
فهو من افضل المراتب على وجه لا يلزم منه انفعال واما ان علمه الذاتي

وهو العلم
حضوری وله علم سابق بكل الكليات والجزئيات بناء على ان البسيط كل الاشياء
الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى فهو من افضل المراتب لا اقلها ويعرف
العقول الفعالة واما انه يتصل ويتحد بها كما قيل نفس را چون بند ها بكسست
يابد نام عقل وان فى ادراك الكل كلى عقلى اضافة شهوديه اتحاديه بعد
وانه ميقات الوصال لها كما ان معرفة وجود الكل مشاهدة وجود الحق
فهو من اعلى المراتب فانى اعلم من المشتغلين اه اراد نفسه الشريفة والحق
معه وتحقيقاته الانيقه اعدل شاهد على ما افاده شكر الله مساعيه
فو يتوجه عليهم الضلالة اه فى موضعين احدهما نشأة العلم فان كل
عين ثابت استدعى فى العلم ما يليق بها الله فاستدعى السكر الحلاوة والحنظل
المرارة والالف الاستقامه والدال الانحناء وهكذا وثانيهما المادة فان مادة
الشعير تطلب صورة الشعير ولا تطلب صورة الحنطة ومادة العصفور
تطلب صورته ولا تطلب الصورة الطاوس وهذا الطلب ايض فى الازل
لان الازل ليس وقتا موقوتا وحدا محدودا بل روح الدهر والزمان وايضا
كلا الطلبين من ذات الشئ لان مهيته هى هو ومادته جزؤه لا تباينه
فما عامل الله شيئا الا بما علم منه ولكن ضلوا عن الطريق لمحبة الرفع
والرياسة كما هو مفهوم من نفيهما عن الفريق الاول ولغلبة شهواته
وشيطنته وتكبره واستعباد هواه اياه اتتك اياتنا سيما
الايات الكبرى اعنى الادلاء على الله الهادين اليه قال على عم لا اية اكبر
منى ونعم ما قيل اگر چه اين شده جان فزاى تواند همه عقول ونفوس





وعناصر وافلاك ولى كسى ننمايد تو اچنانكه توئى بجو دل من مسكين بيدل
غمناك ظهور تو بمن است ووجود من از تو فلست تظهر لولاى
لم اكن لولاك فنسيتها واعرضت عنها ونبذت دلالتها وراء ظهرات
وكذلك اليوم تنسى بعين انسائك نفسك فالاولى اهل الحجاب كالحيوانات
العجم فحجابها فطرى والمختوميه قلوبهم جبليته وهم اصحاب النار
بالحقيقه فان اصحاب الشئ ملازموه ومزاولوه واهله كما يق اصحاب الدنيا
واهلها الملازميها ومن اهلها واختارها وكذلك حقت كلمة
ربك اى فى الازل كما عرفت الوسميه اى المتعلقة بكيفية العمل قوله
فهاتان الشقاوتان اى شقاوة اهل الحجاب والمختوم على قلوبهم وشقاوة
اهل العقاب وبعبارة اخرى الجهل البسيط والجهل المركب فان الاولى
ايضا نقص وعدم شانى باعتبار نوعه وان لم يزاولوا المعاصى واما ان
زاولوا كما سبق انه قد تاكدت القوه بمزاولة المعاصى والشهوات فواضح
وسياق اى بيان تجسم الاعمال وتشبح الملكات بالصور المناسبه
ويصدها عن درك النعيم الاخروى اى لا عن تلك الغبطة العظمى
مثل انها عن ربها المحجوبة اذ علمت ان ليست لها ملكة التشوق الى
تحصيل المعارف ولا استعدادها حتى يكون شقاوتها بالصد عنها
بل لها بدلا عنها كما قال ملكة الشوق الى المالوفات الجزئية الدنيوية
فتشقى بفقدها فهو الداء العضال سيما الجهل المركب لمضادته
للنفس المنطقية التى من عالم العصمة والطهارة بحسب اصل فطرتها



وقد صارت بحسب الفطرة الثانيه مثل كتاب مشحون من الاغاليط والاكاذيب
عند نقاد وقاد معتبر فهى لا يليق الا التمزيق والتحريق بالنار اى نار الله التى
تطلع على الافئدة لانها ليست تطلب الحق بل نعمه وملكه وهذه حجاب
عنه او لا تطلب حق المطالب والمعارف لاعراضها عن التفصيل اكتفاء
بالاجمال من غير تدبر وتامل فيها مثل ان الغرض من الصلوة الاتصال
المعنوى والقرب الحقيقى كما ورد ان الصلوة معراج المؤمن ومن الصوم تصفية
القلب لاستجلاب الفيض كما ورد ان الجوع سحاب يمطر الحكمة بل التخلق باخلاق
من هو صمد لا يطعم ومن الزكوة تحصيل الجود بل التخلق باخلاق الوهاب
الرزاق القاضى للحاجات ومن الحج التجريد والتفريد التام كما ورد ان الحج رهبانية
هذه الامه وهذا مجمل من الاغراض الحقه وتفصيلها وتفصيل اغراض اركانها
وعوارضها يحتاج الى بسط فى المقام باعتقاد مقبول للناس مثل ان
المشتق ذات ثبت له المبدء فيجب المتعلم ان يعتقد ان الوجود موجود بل عين
ان الواجب وجود له ان يرفع او ان الصفة مطلقا معنى قائم بالغير فيجب له
ان يعتقد ان النفس فى ذاتها حيوة وعلم ذاتها بذاتها وارادة ذاتها الذاتها
ونحو ذلك وهذا معنى ما قال بعض العرفاء العلم حجاب اكبر فالجهل باصول
المعارف وهى مواد البراهين وبكيفية ترتيبها وهى صورها المشروحة
فى الميزان قال تعم زنوا بالقسطاس المستقيم وقال وانزلنا معهم الكتاب والميزان
هو الجنة بعينها اى جنة الذات وجنة الصفات وجنة الافعال
الابداعية والانشائيه فان ما لا وصول لشئ اليه اه اى الوصول الى الغاية





لا يكون بنحو الاتصال الاضافى بل بنحو الاتحاد والتحول بان يتحول وينقلب المغيا
الى الغايه بناء على جواز التبدل الذاتى على الاتصال الحقيقى والحركة الجوهرية ثم
انه قال ان للعقل الفعال وجود نفسى ووجود رابطى والنفس النطقية
القدسية تتحد بوجوده الرابطى فلا يرد اشكالات الشيخ الرئيس عليه
فان وجودات العقول الفعالة اه كما ان وجوده كل الوجودات كذلك
وجودها كل وجود مادونها وكما ان وحدته وحدة حقة حقيقية كذلك
وحدتها حقة ظلية لا عددية وبالجملة اضافتها الى النفس متاخرة زمانا
متقدمة ذاتها عليها دهرا وسرمدا ومثلها المثل عاكس انعكس منه
عكس صغير على جليدية غبراء يصلحها بالتصفيه والتلطيف والتكبير
بالتدريج بحيث تقبل صورة حاكية للعاكس على ما هو عليه من العظم
والشكل والحسن والجمال وتشتد الصوره بحيث تستغنى عن المرآة
داسا فتكسرها وتفنى فى العاكس فالعاكس لا تغير فيه وحاله قبل الصوره
وبعدها وعند نقصها وكمالها حال واحدة لان الحافظ فاعل
اه قد يطوى حديث الفعل والقبول ويستدل بالتفرقة بين المشاهده
والذهول والنسيان فى المعقول فيثبت العقل الفعال خزانة للنفس
الناطقه كما فى اثبات الخيال خزانة للحس المشترك والحافظة للوهم
قال تعم نبأنى العليم الخبير بناء على ان المراد بالعليم الخبير هو الملك او الله
بواسطة الملك لكن ليس فى الايه تصريح به فليس دلالتها نصا بل دلالتها
على المطلب بفحويها ان ارتباط الحادث بالقديم بواسطة وطريقة العرفاء

ان الاسماء الحسنى هي الارباب للانواع وفيها دلالة عليها وعلى الاولى استناد التنبيه
الى العليم الخبير لان الوسايط مجالى علم الله كقوله اتقوا الله يعلمكم الله
الا ان المفهوم آه اى الطبيعة المبهمة لفرط ابهامها فقد انها يحمل
عليها وهذا المبدء الفاعلى لسعة وجوده وكمال وجدانه حامل اياها او لها
فله الكثرة فى الوحدة وله الوحدة فى الكثرة وهو توحيد الكثير وهى تكثير الواحد
وعاقلات ايضا فان وجود المعقولات وجود النفس العاقلة و علمت
ان المراد من الاتحاد ليس اتحاد مفهوم المعقول من مفهوم النفس بل ان
وجوده وجودها ووجودها حيوة وعقل وعاقل ومعقول      العنقا
محقق الوجود وما يقال له الف اجنحة والف منقار ونحو ذلك فاكثر من
ذلك لان فيض الله لا ينقطع ولو عين وحدد بالالف فباعتبار مظهريته
للالف من اسماء الله تع وان جناحى العقل النظرى والعقل العملى كمف
او العلم والقدرة لكل نبى وولى وحكيم وبالجملة انسان كامل بالفعل جناحه
والسنة الكل لسانه كما انه لسان الله اين همه او انها زان شه بود كرچه
از حلقوم عبد الله بود گفت اورا من زبان وچشم تو من حواس ومن
رضا وخشم تو      جبل قاف اى قاف القدرة ان نظرنا الى قيامه الصمدى
بما فوقه او جبل قاف القلب ان نظرنا الى تجليه على ما تحته من القلوب
القابلة له باصلاح الله وعنايته تع      ويصغى نداه ويعرف صدائه
الصدا عكس النداء فصداه معارف العقول بالفعل ومعرفة الانسان
الكامل بالفعل      يستشفى بظلاله اذ معالجة الطبيب مثلا بالهامه

ونعليه



وتعليمه      بخواص اجنحته اى خواص القوى والطبايع التى بمنزلة اجنحته لانه
مبدء الصور النوعية التى فى العناصر والعنصريات      وله الطيران صعودا
ونزولا هذا وجوده الرابطى للعقول او صعود العقول ونزولها اليه فى
ادراكها الكليات واتصالها به      ومن فهم لسانه اى معارفه وعلوم
فهم علوم جميع العلماء بالله لان الكل كانوا متصلين به فى علومهم فعقايد
جميع اهل الحق واحدة ولهذا كان الامام عالما بكل اللغات وبالحان
الطيور السماوية      يحوز فى النار اى نار الطبيعة ويعبر على الماء
اى البحر المسجور الدنيا هذا حال العنقا واما سيمرغ الذى هو سلطان
الطيور السماوية فهو العقل الكلى او الوجود المنبسط الذى هو نور الله
فقال الشيخ فريد الدين العطار فيه ابتداى كار سيمرغ اى عجب جلوه
گر بگذشت در چين نيمشب      در ميان چين فتاد از وى پرى لاجرم
پر شور شد هر كشورى هر كسى نقشى از ان پر بر گرفت هر كه ديد ان
نقش شورى در گرفت اين همه اثار صنع از فر اوست جمله نقشى
از نقوش پر اوست گر نگشتى نقش پر او عيان اين همه غوغا نبودى
در ميان ان پر اكنون در نگارستان چينست ا طلبوا العلم ولو
بالصين از ينست      فاراد بذلك الطير المتجلى فى الصين العقلى
وبالصين النفس الكلية الفلكية التى هى اقصى بلاد شرق عالم الملكوت
وبالليل السلسلة النزولية التى هى حقيقة ليلة القدر وبالريش
الملقى منه عكسه وظله وبالممالك الافلاك الدوارة وبالنقش الذى



اخذه كل احد العقل الجزئى واما قوله ذلك الشيخ هست مارا پادشاهى بيخلاف
در پس كوهى كه هست ان كوه قاف نام ان سيمرغ وسلطان طيور او بما نزديك
وما ازو دور دور      فهو ظاهر فى الوجود المنبسط      الا باسبابها الفاعلية و
جهاتها هى الملكات الحميدة والرذيلة للنفس      والطلح المنضود فوايده
على ان طلع منضود      لان تصير هذه الا نفس آه بل تعلقها كالتعلق بالمراة
لتظهر الصور المألوفة للنفس      لامكان التخيل وذلك لوجوب التلازم
بين المادة والصوره مطلقا عند الشيخ فلا يقول بالصور القائمة بذاتها
ويكون مقارنا بالمزاج الجوهر المسمى روحا آه بربدان النفس فى هذه النشاة
الاولية ايضا متعلقة بالبخار والدخان من الروح البخارى القلبى والدماغى
والكبدى السارى فى الشراين والاعصاب والاوردة سيما ما فى الدماغ
دنعم ما قيل چون دمى در كل دمد ادم كند در كف دودى همه عالم كند
الا ان احدهما تبتدى من باطن آه حاصله ان المشاهده تتم بان
يتمثل الصورة فى البنطاسيا الذى هو كمرآة ذات وجهين سواء تمثلت
عنده من طرق الحواس الظاهره او من داخل من الداخل اعم من ان تكون
الصور المشاهدة والمتمثلة لوجهه الداخلى رقايق الحقايق عكس جمله رويان
بستان خدا او ما ركبته المتخيلة من الصور المخزونة فى الخيال فادركته البنطاسيا
وحفظه الخيال كبسايط وهذان ما يحدر اليه من الباطن والاول ما
يرتفع اليه من الخارج      وانما يلتذ ويوذى آه هذا واضح فان الصورة
الجميلة التى فى مادتها وجودها المادتها لا لك حتى تلذك واللذة ادراك

الملايم



الملايم والادراك لغة ايضا هو النيل فلا يلذك الا الصورة التى تنشأها
او تقبلها واذا مات الولد فصورة موته او ذهابه فى الخارج لا تؤذيك
بل الصورة التى تجعلها بسوء غرضك هو ذيتك كيف ولعله عدو
لك فصورة ذهابه الخارجى خير لك وحكاية خضر وموسى عليهما السلام
قرعت سمعك وحكم الامثال واحد      والسوق عبارة عن اللطف
الالهى آه وهو الملكات الحميدة المسببة عن تكرر الاعمال الحسنة وكل منها
حقيقة لرقايق مخصوصة      فهذه القدرة اوسع لانها على الانشاء
بخلاف ما ههنا لانه على التكوين      وما معنى قوله تع اذا التبديل
والامثال والانشاء وما لا تعلمون تدل على خلاف ما قالوا      والقرب
منه الرجوع فى النفس المطمئنة والقرب فغيرها وبعبارة اخرى الرجوع
فى المقربين والقرب فى اصحاب اليمين واما اصحاب الشمال فقربهم لاجل
مظهرية صفة قهره تع      حتى انها تجمع تلك الاجزاء الطليه
اى بالتبخير كما قال كثير من افاضل الاطباء انه يتبخر تلك الرطوبة من
كل واحد من الاعضاء حتى يتصعد الى الدماغ وهناك يفارقها الحرارة
المبخرة فتبرد وتتكاثف ثم تنزل فى العروق التى خلف الاذنين و
تنفذ الى النخاع ثم تنزل الى الكليتين ثم الى الانثيين ولهذا قيل
ان قطع العرقين اللذين خلف الاذنين يقطع النسل      وجه
الاستدلال لا يخفى انه بهذا التقرير دليل خطابى وكذا ما بعده
وليت شعرى آه فان الاجتماع والافتراق واقعان بديهة فلا حاجة

الى الاستدلال نعم الطباعيه يقولون هما فعل القوى والطبايع والاشاعره
يقولون انهما من افعال الله تعم بابطال خواص القوى والطبايع واهل
الحق لا يبطلون ولا يعطلون ويقولون لاحول ولاقوة الا بالله العلى العظيم
لان الطبايع والقوى المقارنه والمفارقة المضافة والمرسلة جميعا مجالى
قدرته ودرجات فاعليته تعم الا ان الكلام ليس فى الفواعل والبدايات
بل فى الغايات والعايدات كذلك عالم الاخرة فى باطن هذا العالم
اى ليس فى عرض العالم انما هو فى الطول لان الصور الكمالية فى السلسلة
الطولية العروجية ليست مسماة بالحشر والاخرة الى ان يطرح النفوس
جلابيب الابدان الطبيعية وتصير من عالم المعنى او مكتسبة بصور
لا ترى بهذه المشاعر الطبيعيه ولهذا قال تعم يرونه بعيدا ونراه
قريبا فذلك العالم من هذا العالم كالفرخ من البيضه اضطروا
الى ابطال خاصية الطبايع ولولاه فكل مركب ينحل لتصادم بسايطه
وميولها الى احيازها الطبيعية وقد صرح سابقا به بقوله فلابد له
من قادر يبطل الخاصية قبور الاجساد وقبور الارواح اعنى الابدان
تفسير لكليهما فان الابدان الطبيعية قبور وغلف للاجساد البرزخيه
والصور الاخروية وكذا للارواح هين كراسرافيل وقتند اوليا مرده ٣
را ز ايشان حياتست ونما جانهاى مرده اندر كورتن برجهد
زاواز ايشان اندر كفن لا يمكنه الولوج الى ملكوت السموات اى
استقلالا واما الحشر التبعى فهو ممكن لها على قسمين احدهما انه اذا حشر





الانسان حشر معه جميع ما فى وجوده لقد صار قلبى قابلا كل صورة لوا احل حب
مجرا لحشر معه وثانيهما ان كل حيوان استكمل وجوده تكوينا فى مدة حيوته
فاذا انقضى اجله حشر صورته الى عالم الصور البرزخيه ونفسه الى المثال النورى
الذى فى عالم العقول المتكافئة وهو محشور اليها وهى الى الله وهو بتبعيتها
اليه بل على نحو اخرى على سبيل الاتصال الطولى فى صراط الانسان قوله
واما الايات اه كايات سورة الواقعة وكقوله تعم اوليس الذى خلق
السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وكقوله قال من يحيى العظام وهى
رميم قل يحييها الذى انشاها اول مرة اى كان خلق السموات والارض
على سبيل الانشاء من الجهات الفاعليه وليس بالتكوين عن مادة
سابقه وكذا خلق اولى العظام فامكنه انشائها فى الاخرة من مجرد الجهات
الفاعلية وغير ذلك من الايات انها فم اى مادة وسياتى بهذه
الاشكالات كل براسه مع جوابه انشاء الله واهون عليها اى البق
بذاتها على انك اه دفع لتوهم المنافات لتوحيد الافعال بان فعل
القوى والطبايع ايضا فعله لانها جهات فاعلية تعم هو انشاء
النشاة الاولى فان مجموع العالم الطبيعى مبدع فان مجموع المادة والمادى
والزمان والزمانى والمكانى والمكان مثلا لا مادة وزمان ومكان لها كما يأتى بل كل
نوع من الانواع المتوالده ابداعى ذاتا وشرفا ودهرا فان عالم المثال
له التقدم دهرا على المادة وعالم العقول تقدمه الذاتى والدهرى اوضح
وابين وهذا للمقربين كالغاية الاعلى منه نظر الموحد وثناء اى



اى وجودها الرابطى متاخر مخلوقتان الان خلافا لبعض المليين القائلين
بانهما ليستا مخلوقتين الا فى القيمة الكبرى فانما هى نفخة واحدة النفخه
نفختان نفخة تطفى النار ونفخة تشعلها وهذه الابدان الطبيعية كالحطاب
والاخشاب مشتعلة بنار هى نور الله تعم ففى القيمة الكبرى تطفى هذه النار دفعة
واحده وتشعل احطاب اخرى هى الصور المعرفة الاخروية التى اجسادهم القائمة
بتلك الارواح بنار هى تلك الارواح فاذا نظرت طولا رايت تارة نيران
الانوار الاسفهبدية متشبثة بهذه الصور المادية وتارة اخرى متشبثة
بالصور المعرفة الاخروية وهذا بوجه كتشبث الارواح كلها فى النهار بالابدان
الطبيعية عند اليقظة وفى الليل عند النوم بالاشباح المثالية كما قال
الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى
عليها الموت ويرسل الاخرى ويرشدك الى الطرا رجاع الاناسى بل الحيوانات
جميعا الى اصلها القابلى الذى هو العناصر فان كل مولود اصله هذه العناصر
ولا حيوة ولا علم ولا قدرة ولا غيرها من الكمالات فيها بل الكمالات
فيها طوارى وعوارض ولابد يوما ان يرد الودايع وحين التلبس والتسود
انظر الى اخواتها العطلاء وتصور امواتها الشوهاء تعرف بعدتها
والطباعيه والدهريه الفرق بينهما ان الطباعية بعد المواد الجسمانية ٣
وهى القوى الانفعالية لم يتفطنوا من القوى الفعلية والمبادى
الفاعلة الا بالقوى والطبايع المقارنة ولم يعترفوا بالمبادى البرزخية
والمجردات المضافة التى هى النفوس المنطقية القدسية فضلا من





المجردات المرسلة فكيف على من له الامر والخلق القدوس السبوح رب الملائكة
والروح والدهرية يقول باقتضاء الزمان وفصوله للاجتماع والافتراق والحيوة
والموت ونحو ذلك فتبا لنظرهما وتعسا على فكرهما نعم من لا يعرف اللطيفة
المجردة فى ذاته كيف لا يعجز عن اثبات المجردات فى الانسان الكبير الخارج منه
وعن معرفة الله تعم الى القول بالمعادين جميعا هذا هو القول الفحل
والراى الجزل لان الانسان بدن ونفس وان شئت قلت نفس وعقل
فللبدن كمال ومجازاة وللنفس كمال ومجازاة وكذا للنفس وقواه الجزئية
كمالات وغايات تناسبها وللعقل وقواه الكلية كمال وغاية ولان اكثر
الناس لا يناسبهم الغايات الروحانية العقلية فيلزم التعطيل فى حقهم
فى القول بالروحانى فقط وفى القول بالجسمانى فقط يلزم فى الاقلين من
الخواص والاخصين والبدن هذا البدن اى البدن البرزخى والاخروى
هذا البدن الدنيوى لكن لا بوصف الدنيوية والطبيعية وانما كان
هو هو بعينه لما مضى وسياتى ان شيئية الشئ بصورته اى الصورة البدنية
لا بمادته وبصورته التى بعض ما به الشئ بالفعل وهو النفس والنفس
مشخصة فاذا كان مشخص هذا وذاك باقيا فكيف لا يكون الشخص بعناه
وصورته باقيا وتشخص النفس بالوجود الحقيقى وهو عين وحدتها
وتشخصها وسيحقق المصنف المقام بابلغ وجه وتارة بانه لو
اكل اه هذا يتم اذا كان شيئية الشئ بمادته ويعاد الانسان بتكوينه
من اجزاء ماديه واما اذا كانت شيئيته بصورته فلا يلزم من كون

اجزاء مادة بدن اجزاء لبدن اخر ان يكون صورته جزءا لبدن اخر اذ مادة الغذاء
تصير جزء للمغتذي لا صورته فان كل صورة لها اجل وهي في تلك المدة فصورة
لا تنقلب الى صورة فما هو حقيقة الانسان وما هو صورته بل ما هو بدنه من
حيث هو بدنه لا يصير غذاء لشيء بل كل مادة اذا اخذت مع صورتها النوعية
او الشخصية وقيل انها مادة لشيء في مادة بالعرض ان هذا بناء على نفي الجزء
الصوري وعلى ان شيئية الشيء بمادته وهذا سخيف جدا والحق ان شيئية الشيء
بصورته وصورة الانسان كما كتبت في الحاشية السابقة اثنتان احديهما
صورته الباطنة اعني ما به الشيء بالفعل وهي النفس وثانيتهما صورته الظاهرة
وكلتاهما باقيتان في الاخرة وهذيته محفوظة بالمعنى الذي هو جنس
وهذا هو محل الكلام اذ الكلام في بقاء الانسان الذي هو جسم نوعي وشخصي
يحمل عليه الجسم الجنسي لا في بقاء الجسم بشرط لا فكيف يبقى والجسم الجنسي وجوده
وجودات لانه المقول على الكثرة المختلفة الحقايق والحمل هو الاتحاد في الوجود
فهو في الناطق عينه فكل ناطق جسم وكذا في الصاهل والناطق وغيرهما
فزوال الناطق بعينه زوال الجسم وعندي ان توجيه كلامه ان هذا
بناء على ان اتصال الصوره باتصال الجسم التعليمي كما يقول به صاحب المحاكمات
وكذا الفاضل القوشجي في مقام الاعتراض انهم كما يقولون ان الهيولى مع
المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة كذلك نحن نقول ان الصورة
الجسمية مع الجسم التعليمي الواحد متصلة واحدة ومع الجسم التعليمي المتعدد
متصلة متعدده وان كان هذا خلاف التحقيق فان الاتصال الجوهري

الصوري



الصوري اتصال بالذات متقدم على ساير الاتصالات وكل اتصال جوهري
او كمي انفصال يقابله والمقابل لا يقبل المقابل فان القابل واجب الاجتماع
مع مقبوله لا لتعلق هذه النفس به دون نفس اخرى بل دون
نفس اخرى لان النفوس غير متناهية كما قالوا ان النفس الناطقة لها
افراد غير متناهية بالفعل فيلزم ازدحامها وتمانعها اذ لا يفي المتناهي
بغير المتناهي نعم على مذهب المليين متناهية فلا فرق بين
حيثية تخيل او تشاهد كما قيل خذ الغايات ودع المبادي اشارة
الى صور عقلية وليس شيء من الموجودات الاولى صورة في عالم العقول
المتكاثفة حتى الماء والتراب والهواء والنار والذهب والفضة والمعادن
الاخرى فجميع الموجودات عندهم ينزل على الحقايق اذ لم يقولوا بالرقايق
وهو تصور عظيم والوجه الثاني ان يكون هذه الامور كناية
و الفرق بين الوجهين غير خفي اذ في الوجه الاول الحقايق المعقولة
من سنخ رقايقها لا اختلاف الا بالكلية والجزئية اي السعة والمحدودية
سيما عند المصنف القائل بان الفرد الابداعي المجرد والافراد الطبيعية
متماثلات بحسب الماهية وفي الوجه الثاني حالات وكيفيات نفسانية
مباينات مع الموجودات مباينة المعنى للصورة مثلا الخضرة والماء
الجاري ونحوها لها صحة السلب لا لمسبباتها وغاياتها على الثلث
دون الاول وكذا الحية والعقرب ونحوهما من مظاهر القهر بل
هذا بعينه احد عذاب الميت لانه كان عاشقا لمعشوقات شتى من



النساء والبنين والذهب والفضة والخيل المسومة وغيرها من امتعة
الدنيا وزخارفها والموجودات مثالية اي في المثال الاصغر وهو الخيال
الانساني فهو عبارة اخرى لامور خيالية ومع ذلك فما اكدها بقوله
لا وجود لها في العين فلا يرد ان الموجودات الاخروية مثل معلقة لا تكون غير
ذلك وينادي به ابدا فكيف نفاه وذلك لان ما نفاه ان يكون امورا
خيالية لا معنون لها ومثلا ضعيفة من المثال المقيد او في بعض
المرايا سيما على طريقة الشيخ الاشراقي ان صورة المرآت من موجودات عالم
المثال والصورة الاخروية تشبه صورة المرآت بشرط ان تكون قائمة
بذاتها لا بالمرآت وان تكون متعلقة للروح حية لا شبحا بلا روح
ادراكها للاشياء عين قدرتها في حالة النوم وشبهها ادراكها
قدرتها وهي متصرفة بعد في البدن فما تدركه في النوم من سماء تظله
وارض تحمله وانسان تخاطبه واشياء اخرى كلها منشآتها ومخترعاتها
لا من مادة وكلها علومها الحضوريه وان كان ذلك ايضا نوع
حجاب وهو الجمع المكسر كما ان من يغني بالجانبين هو الجمع السالم وجمع الجمع
وجمع منتهى الجموع مرتبة غيب الغيوب حتى ان رئيسهم اعترف
بالعجز حيث قال في الهيات الشفا المعاد منه روحاني ومنه جسماني
اما الجسماني فقد اغنانا عن بيانه الشريعة الحقة المصطفوية واما
الروحاني فنحن ذاكروه فهذا الرأي اجود واقرب الا اجود به الاقرب
لانهم لم يقصروا الانسانية في العظم والعصب والعروق واللحم والشحم

ونحوها



ونحوها بل قالوا ان مع هذه الاجساد جواهر اخرى هي الارواح المجردة وانسانية الانسان
ليست بمجرد الجسمية واما ان الاجساد التي بعد رد الارواح ما هي وكيف هي
واين هي وغير ذلك فلم يحققوها فضلا عن تحقيق مآل النفوس الكلية
الالهية ففي التورية بل جل التورية اكثرها احكام واداب وليس
فيها من علم التوحيد وعلم الاسماء والصفات وعلم الاخرة الا قليل
انزلنا التورية وفيها حكم الله وهذه العلوم في القران المجيد كثيرة
مع وجازته كما قال صلعم اوتيت جوامع الكلم وما فيها من مدة مكث
والصيرورة ملائكة لعل المراد كون المؤمنين الموحدين متنعما باللذايذ
الصوريه في الجنة الجسمانية مدة وبعد ذلك مبتهجا بعالم التجرد وكذا
في الضد ويحمل ما في الانجيل على معاد الروحانيين ومقامات الاخيار و
المقربين كقوله تعالى كلا آتيه يوم القيمة فردا اي فردا من المادة ولواحقه
بل بالنسبة الى طايفة فردا من الماهية ولوازمها كما قيل امروز ديروز و
دي وفردا هرچه بكي شود توفرد آ النفس اذا سلكت علوا كنفوس
اصحاب اليمين من السعداء حيث استكملت من جهة العقل العملي
دون النظري بخلاف المستكملين من جهة العقل النظري وان استكملت
من الجهتين فتكون ذات الرياستين الفائزة بالحسنيين كلها
صور ادراكية مثل ان الاشجار والانهار والغرفات والسماء والارض
والمخاطب والمتكلم وغير ذلك مما يرى في المنام او في الاختلاسات كلها
علوم وحيوة قويت او ضعفت الاول اجمال هذا والثاني في

المطلوب هو ان يعلم ان الموضوع للعود هو الوجود الخاص واذا كان عين التشخص
فالمعاد محفوظ الهويه وان تغير كثير من الاحوال والصور فان التميز غير
التشخص غايته ان يكون التغير والتميز نفس تشخص واحد الاصل
الثالث اعماله واعمال الرابع والفرق بين الشدة والضعف والاشتداد
والتضعف غير خفى انه اذا لم يكن الاشد والاضعف نوعين بل سنخا واحدا
وكذا المشتد فمع مين صيرورة الوجود اشد واكمل بحيث انه فى الاول لم يكن
شيئا مذكورا وفى الاخر صار عقلا بسيطا بالفعل وعقلا فعالا واين التراب
ورب الارباب كان ذلك الاكمل عين الانقص والشرف والخسة
الذاتيين ذاتية الخسة لمرتبة من الوجود مع ان الوجود خير وشرف انما
هى فى الخسة بمعنى مرتبة من الوجود النازل يقال له فى الاصطلاح نقص و
خسة ونحوهما وهذه غير الخسة والنقص بمعنى العدم وحد الوحدة
بل الكل موجود بوجود واحد والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية
فالقطعية من كل حركة متصلة واحدة والتوسطية منها مستمرة
بسيطة والتجدد والتكثر فى نسبها الى حدود المسافة الاصل
الخامس آه قد مر ان الاصول بعضها مما يحتاج اليه وبعضها مما ينتفع
به وهذا مما يحتاج اليه كثيرا كما لا يخفى وفى الامثلة اشارة الى ان المراد بالصورة
اعم من الصورة النوعية والجسمية والهيئة وما به الشئ بالفعل كالنفس
للحيوان وتوضيح هذا المقام لما قال ان شيئية المركب بصورته
وفصله ومادته ليست الا حاملة قوته توجه ان يقال لو جاز ان يكون





جميع ما ذكروا فى حدود المركبات لغوا وينبغى ان يعرف بالفصل فقط او بالصورة فقط
بناء على جواز التعريف بالاجزاء الخارجية نتصدى لتحقيق المقام وحاصله
ان هنا مقامين مقام توحيد الكثير ومقام تكثير الواحد وما ذكروا من التعاريف
التفصيلية فى المقام الثانى وما قلنا هو فى المقام الاول ونحن ايضا نفصل
الجميع فى التعريف الا انها بعد الاستكمال عندنا لوازم غير متاخرة فى الوجود
كما نقرر انه ليست هذه اللوازم كساير اللوازم التى لها وجود غير وجود
ملزومها اه اذ لا مهية لها غير الانية فلعم توجيه قولهم ان الفصل
هو نحو من الوجود وان اختيارهم من الاقوال الاربعة التى فى التركيب من الاجزاء
العقلية ما هى فى حواشى الامور العامه وهذا الكلام منه ناظر الى ذلك
فتذكر وسر هذا القول عطف على لفظ معنى اى وهذا سر هذا القول
من الشيخ مع ان ظاهره لا يخلو عن اشكال فانه اين التعريف بالحدود وعلل
القوام من التعريف باللوازم والخارجيات فدفع الاشكال بان اللوازم
الغير المتاخرة فى الوجود كان المحكى بها عنه حاق ذات الملزوم كما ان جميع
المهيات على القول باصالة الوجود منتزعة من نفس الوجودات اذ
لا يحاذى فيها للمهيات شئ وتركيب المهية والوجود اتحادى
الاصل السادس وهذا ايضا من الاصول الواجبة فان النفس وان كانت
واحدة الا ان لها وحدة فى الكثرة كما ان لها كثرة فى الوحدة فكان النفس الاعجوبة
فى الموجودات كذلك وحدتها اعجوبة الوحدات فهى الواحدة التى فيها
كل الكثرات وجميع العوالم وفيك انطوى العالم الاكبر فجميع ما يحس ويتخيل



ويتوهم ويعقل هناك من الملذات والمولمات من صور الاعمال والملكات والمعانى
الجزئية والكلية وغيرها مما فى صقع النفس شئونها وفنونها واطوارها وقد
خلقكم اطوارا والكثرة فى الحقيقة للمفاهيم المنتزعة من مراتب وجودها
فللنفس وحدة حقة ظلية ولواجب الوجود نعم وحدة حقة حقيقية لا عدديه
الم تر الى ربك كيف مد الظل كما قيل كيف مد الظل نقش اولياست كو
دليل نور خورشيد خداست ولها الصعود وهذا الصعود والطيران
والنزول فى التربان بلا تجاف اذ ليست بحركة اينية فهى بحسب عقلها
البسيط فى عالم الجبروت ووعاء الدهر وبحسب جسمها الطبيعى فى الناسوت
ووعاء الزمان واما اشتهر انه ولهذا كانت النفس والعقل متباينين
وقسمين من اقسام الجوهر الخمسة بنفسها لا بجرمها وما قال سابقا
ان التشخص بالوجود لا يغنى عن ذلك فان تشخص البدن بالنفس وتشخص النفس
بالوجود وايضا كون التشخص بالوجود لم يقل به الجميع الا الفارابى والمعلم
وبعض تلامذته بخلاف كون تشخص البدن بالنفس وبه صحح الهوية فى
البدن المعاد والبدن الدنيوى احدهما اعتبار كونه جسما وايضا
باعتبار محفوظية هوية البدن بالنفس ان القوة الخيالية بل هى
مع الحس المشترك لانه المدرك والخيال حافظ لكن قد يحصل من
الجهات الفاعلية كاختلاف صور الانسان والفرس والشجر فى الماء من
الجهات الفاعلية وهى العواكس لا من جهات القابل لان الماء طبيعة
واحدة ولا اختلاف النوعى فى غير الصور والمقادير من الجهات الفاعلية





كما يحصل من جهة وجوب العقل الاول العقل الثانى ومن جهة وجوده النفس الكلية
كما من جهة امكانه جرم الفلك الاقصى والحصول من الحيثيات الادراكية
ووجود التصورات على طريقة الاشراقيين حصول هذه الانواع الطبيعية من
العقول المتكافئة التى هى اربابها فان تلك العقول علوم تفصيلية للحق تعالى
وحصولها من الصور المرتسمة فى ذاته تعالى عند المشائين فان تلك الصور
كلماته الفعالة فان كل صورة مرتسمة كلمة كن الوجود به بالوجود الوجوبى
وكل ذى صورة بازائها كلمة يكون الوجود به بالوجود الامكانى بالقوة
المصوره المراد بها الحس المشترك من حيث وجهه الداخلى كما مر انه كمرات
ذات وجهين فهو ما فى الخيال وما يركبه المتخيلة من الصور التى فيه
ويحفظها ايضا الخيال ثانيا ويطلق المصوره على الخيال ايضا وعلى
احدى القوى الاربع الرئيسة النباتية وهذا اشهر لاشتغال
النفس بغيرها فالصور الخيالية من الملاحظ غيرها ومرات الملاحظ غير
ملتفت اليها ولا وجود لها الا انها ظهور الغير فالصورة الخيالية والادراكية
من الشمس مثلا حين هى مرآت لحاظ الشمس الخارجية بانها مضيئة او
منكسفة او غير ذلك لا وجود لها الا الوجود الظلى الظهورى للشمس المادية
واما اذا كانت ملحوظة بالذات لا مرآت اللحاظ للمرتبة الاخرى فواضح
انها وجود وموجود واكمل لخلوصها عن المادة كالشمس المجردة اى الكلى العقلى
المجرد الموجود بالوجود المحيط الواحد بالوحدة الجمعية اذ المركب من ملاحظات
الافراد الداثرة والمتجددة ومعلوم ان الشمس التى علم منها ما هو هو هل هو

ولم هو وكيف هو وكم هو ومتى هو وكانت ملحوظة بالذات لا نسبة لها بالتي هي
محدودة دائرة آناً فآناً مشمولة لهذه بالتبع ولهذا فالجزئي لا يكون كاسباً ولا
مكتسباً والكلي العقلي نور يسعى بين يدي العقل يستعلم منه احوال الجميع جزئياتة
وهو مع ذلك الشموخ مادام اشتغال النفس بالجزئيات ومادام كونه مرهوناً
اللحاظ لها وجلوة امور مرغوبة بجلة البدن وقواه على النفس ضعيف
الوجود فهل يحكم ان هذا الضعف ذاتي له ما هكذا الظن بك فكذا الكون
المثالية منها لافراد البشر كينونة جزئية بخلاف تلك الكون العقلي
فانه كينونة كلية تجرديه كما مر والكينونة الجزئية صورها المثالية القدرية
التي لها في عالم الذر موطن العهد والميثاق من دون عليين أو الطينة
تطلق ويراد بها المهية وتطلق ويراد بها الملكات المخمرة بها النفس الناطقة
وتطلق ويراد بها المادة وطينة الانبياء والاولياء وتابعيهم باقسامها
من عليين اما مهيتهم فالحيوان بحيوة الحي القيوم والناطق بالفعل
بنطقه والانسان الكامل بالفعل وكذا مهيتهم العرضية واوصافهم الكاملة
واما الملكات فهي الملكات الحميدة العلمية والعملية المخلوقة انفسهم
الكلية الالهية منها سيما على اتحاد العاقل والمعقول واما مادة ابدانهم
فهي المركب المعتدل الذي كان في الاصلاب الشامخة والارحام المطهرة واما
في طرف المقابل فالمهية الحيوان بالحيوة البهيمية والسبعية والناطق
بالقوة والاوصاف المذمومة والملكات هي المرذولة والمادة المركب الغير
المعتدل الذي جاء من اصلاب دانية وارحام نجسة وان ابدانهم





مخلوقة اه اي سواء كانت ابدانهم المثالية او ابدانهم الطبيعية فاذا وكذا
بلغ اشده الجوهري اي اذا بلغ حركته الجوهرية في مدة عمره الدنيوي الى النهاية
حركاته العرضية التابعة لها ودائرة هي الزمان ودائرة فارسية و
المراد بها هنا المربية والام هي الطبيعة والثديان هما النبات والحيوان
فان الانسان لما كان في غاية اللطافة في المركبات لا يصير العناصر اغذية
له الا بتغيرات الطبيعية بل مع تدبيرات الصناعة فكان الطفل
الرضيع للطافته لم يوافقه غذاء الكبار ولا بد ان يتصرف في نفس الام
ومغيرة ثديها تلك العناصر لم توافق مزاج الانسان الكبير البشري
الا اذا جرت في الثديين اللذين هما النبات والحيوان وكان الانسان
البشري لا بد ان يشرب من هذين كذلك الانسان الملكوتي وهو النفس
لا بد ان يشرب لبن العلم من الثديين اللذين هما العقل النظري
والعقل العملي ليتقوى ويتكامل والقوانين العشره لعلكان بدل
قوله الاصل الحادي عشر انك قد علمت اه ثم انك قد علمت بدون
لفظ الاصل الحادي عشر او مثاليا كما ذهب اليه الاشراقيون
اي مثاليا مباينا من حيث انه مباين اذ لم يخرجوا من عهدة العينية
باحقاق كون شيئية الشيء بصورته وتشخصه بوجوده ونحو ذلك
ولما نحن فيحول لمن يحق الحق بكلماته فقد اثبتنا ان الوجود والوجود و
التشخص التشخص والنفس النفس والصورة الصورة وان حصل تفاوت
بالاشد والاضعف وو قع الاشتداد مثلا فالاشد هو الاضعف و



بالعكس ولا يصيره شخصين فضلا من تصيره نوعين نعم يتميز تلك المرتبة
عن هذه المرتبة لكن التميز غير التشخص والتفنن في التشخص لا يقدح في بقاء
شخصية الشخص وهويته ولم يحذف من الشخص في الاخرة الا الحدود و
النقايص ولم يسقط من فعلياته وصوره النوعية والجسمية والشخصية الا
ما ليس له مدخل في فعليته لكونه قوة صرفة وهو الهيولى وقوة الشيء ليست
بشيء وهذه من لوازم هذه النشأة الدنيوية ولو بقيت مع كونها غير
داخلة في شيئيته وهويته كانت الصورة دنيوية لا اخروية هف
كما قررته الحكماء ان الحشر الذي في لسان الشرع عبارة الاخرى في لسان
الحكمة هي الوصول الى الغايات الا ان لفظ الحشر في الشرع لا يطلق الا على الو
الى الغايات التي لا تدرك بهذه المشاعر ولا اذا تصورت الروح بالصورة
المثالية وتحولت معنى الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه فان الغاية
المطلوبة غاية الغايات ولها وحدة جمعية شاملة لغايات الجميع و
لها اسماء حسنى مربية للانواع وغايات لها وجميع العوالم الطولية درجات
قدرته وعلمه فغايات اهل المعنى واهل الصورة عنده ولم يبيت الضيافة
وبيت النكال والعقوبة هذا للبعض وذاك للبعض كما قال
في حشر افراد الناس يوم نحشر المتقين اي بتقوى الخواص وحشرهم استتم هاهنا
فان عقلهم البسيط ونفسهم الكلية الالهية مقامهم الجبروت في عين
كونهم بابدانهم في الناسوت ووقتهم الدهر بل نسبة الثابت الى الثابت
سرمد والرحمن صاحب الرحمة الواسعة وعند طرح جلباب الجسد يبرز ذلك





بروزا تاما كما قال علي ع فزت برب الكعبة مع انه قال لو كشف الغطاء ما ازددت
يقينا وقس عليه سوق المجرمين هاهنا وهناك واذا الوحوش
حشرت ان حملنا على الحيوانات فالحشر تبعي فان في الجنة طيورا عنادل و قماري
وغيرها وفيها ما تشتهيه الانفس وان حملنا على الاناسي الذين في الجهل
كالغنم والضبا فحشرهم استقلالي وكذا النجم اي النبات الذي لا ساق له
والشجر وهو النبات الذي له ساق يمكن ان يحمل على الانسان الذي درجته
درجة النبات لا شان له الا الجذب والدفع وله التعلق التام بالنباتات
من ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه وايضا صورة الغذاء في
شكله لا تعتبر في التغذيه الا ترى ان الخبز يصير جزء المغتذي بل الدم
النقي المتغير تغيرات اربعه واما الاستدارة او الاستطالة او غيرها
من الصور فلا مدخلية لها في الجزئية ولو صارت الصورة غذاء لم
تكن في وقتها تلك الصوره من مادة واحده اي بالتخلخل اذ لا
علاقة لها بمقدار والتخلخل الحقيقي ازدياد المقدار بدون ازدياد جوهر
الاجزاء والجواب الاول هو العمدة لانه برهاني واما الثاني فهو
جدلي بناؤه على ان يكون البدن المحشور هو البدن الطبيعي بما هو
طبيعي ومع ذلك ثبت تناهي الابعاد والمقربون وان لا علاقة لهم
بالابدان الا ان نفوس غيرهم غير متناه ايضا بل كل صنف غير متناه
لعدم تناهي فيض الله وعدم نفاد كلمة الله سواء كانوا مقربين او
اصحاب اليمين او اصحاب الشمال او اصحاب السود ولا نسبة لغير المتناهي

الى المتناهي    ان عالم الاخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره هذا كلام تام
صدر عن معدن التحقيق فان هذه التمامية نافعة في دفع شبهات كثيرة
كطلب المادة له والزمان والمكان والوضع ونحوها فان ما كان عالما تاما
كان جميع ضرورياته ولوازمه تستتم من نفسه فلو كان وجوده ملتئما
من بعض مواد هذا العالم الطبيعي كان مزاحما لصوره في المادة مصادما
لها فيها ومحتاجا اليه في بعض ضرورياته فلم يكن تاما وكذا لو كان
له مكان ووضع وجهة ما فيه كان محاطا له ومصادما لذوات احيازه
وجهاته ومحتاجا اليه في بعض لوازمه فلم يكن تاما مكتفيا بذاته
وكذا لو وقع في بعض ازمنة هذا العالم كان محاطا له مع انه محيط بهذه
بامكنته وازمنته احاطة قاف بالدنيا واحاطة الدهر بالزمان
فليس الاخرة في عرض هذا العالم ولا زمانها في تلو هذا الزمان تلوا
زمانيا بل دهريا ولذا من يسئل عن الساعة ايان مرسيها لا يمكنه فهم
الجواب اذ لم يات البيت من الباب ولم يؤد على وجهه الخطاب حيث
ترقب خاصية نشأة من نشأة اخرى تخالفها من نبتة فمع انه يجاب
بجواب شاف وهو ان علمها عند ربي لا يتفطن اذ ليس له مقام
العندية فلا يعلم ان العوالم التي هي النهايات والغايات الى غاية
الغايات وهي درجات الاخرة انما هي في باطن هذا العالم وفي طوله
وهي مقاعد الصدق عند مليك مقتدر ولا سيما الحضرة الربوبية و
مرتبة الاسماء والصفات نعم في ذلك العالم صورة كل شيء فيه

صور



صور الامكنة والازمنة والاوضاع والجهات فلم هذه ولكن من سنخه
يتكلم الانسان مع الله مثل قوله رب ارجعون لعلي اعمل صالحا
ووجه اخر للتكلم هو انه صار مظهريته لصفات الله اقوى وتلقيه
لكلماته التكوينية اتم وايضا تلك الموجودات كلمات باقيات وهذه
داثرات فتلك اولى بان يكون كلمات تكوينية لله تعالى    هو
الحركة الذاتية الاستكمالية للمادة ما اي الحركة والتغيرات التي كل تال
جامع لكمالات متلوه مع شيء زايد وهي منشأ حصول النفس لا التغير
الذي في الخلع واللبس ولا الحركة التنزلية للمادة وهنا تنزلت المادة
غاية التنزل فكيف تتعلق بها النفس حتى يمنع تعلقها من حدوث
نفس اخرى كما ادعاه    لروح بخاري شبيه بالجرم السماوي في اللطافة
والشفافية والاشراق وفي الخلو من الاضداد فان المعتدل المتوسط
فيها كالخالي عنها وقلت في موضع اخر ان لهذه المناسبات اطلق
اسم احدهما على الاخر فيطلق اسم الفلك على الروح البخاري ويطلق
البخار والدخان على الفلك كما قال تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان
ففي الحشر ايضا كذلك فان المشخص هو النفس فلذا كان الشيخ عين
الشاب باعتبار وحدة المشخص الذي هو النفس بل عين الجنين
فالمحشور عين من اطاع او عصى    والمتناسخ هو شخص اخر لان المعاد
هو بصورة انسانية كانت له في النشأة الاولى والمتناسخ بصورة
حيوانية    ظاهره متناقض مشكل اذ علم من ذلك التقرير



ان المشخص هو النفس وحدها ومن قوله ان المعاد هو الشخص الاول والمتناسخ
هو شخص اخر انه يعتبر في التشخص شيء اخر كتوافق الصورتين    اذ في
هذا الفرق تحكم اذ وحدة النفس في التناسخ ايضا باقية وهي مناط التشخص
واعجب من هذه كلها الاعجبية اولا من قوله ولا تشارك له في شيء
من الاجزاء مع انه قال في الفرق بين المعاد والتناسخ ان المعاد هو الشخص الاول
والمتناسخ هو شخص اخر وثانيا من تجويزه التناسخ واسناده اياه الى من
ينكره اشد نكر    ومنع غيره وهو ما قاله التناسخية من ان تتعلق
النفس بعد مفارقته عن جسده الى الجنين الذي في رحم حيوان مثلا
وهذه القضية اي كون الفلك موضوعا لتخيل النفس تدل
على انه شاك في استحالة التناسخ لان هذه الموضوعية بكونها نفسا له
وليس اختصاصها بالحلول اذ لو كان بالحلول ووجود الحال عين وجوده
للمحل لم يكن لها استقلال حتى يبقى لها نسبة ونسبتها اليهما على السواء
بخلاف ما اذا كانت مجردة    موضوعا لتخيل النفس اي مظهر التمثل
مالوفاتها ومرغوباتها    وعند التناسخية ايضا اذ ليس التناسخ
انتقال النفس بعد المفارقة عن البدن بالموت الى البدن الحي والا
لاجتمع نفسان لبدن واحد بل هو انتقال النفس بعدها الى المواد
المستعدة المستدعية بلسان استعدادها لها والى الاجنة التي في
ارحام الامهات الحيوانية الطالبة اياها فكيف يجوز الشيخ انتقال
النفس الى الجسم الحي الفلكي الذي له نفس جزئية منطبعة ونفس كلية

عاقلة



عاقلة حاشاه عن ذلك نعم مذهب بعض الحكماء ان نفوس الافلاك تستكمل في بعد
قرون تلحق بعالم العقول وتصعد النفوس المستكملة الارضية الى الافلاك
بدلا عنها ثم بعد ما استكملت هناك والتحقت بعالم العقول صعدت
طايفة اخرى من النفوس وهكذا وهذا تناسخ    بل يؤكد لزومها اي
ما ذكره من ان لكل استعداد مخصوص المستعد له المخصوص هو عليه لا له
اذ ليس للتراب والرماد ونحوهما استعداد النفس الناطقة الانسانية
اذ الطبيعة ما لم تستوف في المادة كمالات النوع الاخس لم تتخط بها
الى النوع الاشرف في حصول كل صورة مستعد له لا بد من مستعد واستعداد
وما به الاستعداد فالمني لا يستعد للمضغة الا اذا اكتسى ما به الاستعداد
وهو صورة العلقة وكذا لا يستعد للجنين الا بالمضغة فالمستعد وان كان
في كل موضع هو المادة الا ان ما به الاستعداد غيرها وهذا ما قال س ولا
تستعد لفيضان صورة الا عند تلبسه بصورة سابقة آه فالاجزاء
الترابية كيف يتعلق بها النفس الناطقة المفارقة ولم تتخط الى
مقام الحيوانية ولم يتلبس اولا باقرب صورة اليها    فان العلماء
والاطباء عبر بصيغة الجمع المعرف باللام المفيدة للعموم وهذا معروف
من محمد بن زكريا وهو قول خطابي لا يليق بالخطباء ودفع الالم عدم
العدم لا تاثير فيه فكيف يكون ملذا والمغالطة من باب اشتباه ما
بالعرض بما بالذات اذ في بعض مواضع اللذة ثبوتي سلب لا ذم وتخليته
وتحليته ولذة النظر الى الوجه الجميل اولا من غير مسبوقية بالفراق و

كذا استماع الصوت الحسن واستشمام الطيب واستيذاق الحلاوى ولمس نعومة
البدن من غير سبق الاشتياق اليها وجودياتٍ ولا رفع الم فيها كيف
والحق تعم اجل مبتهج بذاته وحقيقة الالتذاذ متحققة فيه وان كان لفظه
توقيفيا فلا عدم ولا الم وكذا في المجردات من العقول الكلية المتصلة بالحق
تعم بان الغرض في المعاد نيل الجزاء وظهور صدق الانبياء كلاهما
ضعيف اما الاول فلان الجزاء اما التذاذ او ايلام وتعرض الشكوك لهما
واما الثاني فمصادرة اذ على الشبهة لا وجه للوعد والوعيد حتى يحتاج
الى اظهار الصدق فلحقتها اللوازم آه ونعم ما قيل كان تنعم
نيستان شكرم هم زمن ميرويد ومن ميخورم وقيل ايضا خلق ترسند
از تو من ترسم زخود كز تو نيكى ديده ام وز خويش بد ان قلت فكيف
من اسمائه تعم المثيب والمنتقم ونحوهما قلت معلوم انه الموجد والمفيض
للوجود في اية نشأة كانت وقد برهن على ان الوجود مجعول وانه لا
بعطى الوجود الا من هو عرى وبرى مما بالقوة مطلقا بخلاف اللذات
الاخروية فانها ابتهاجات للنفس بذاتها اى مكتفية بذاتها
باطن ذاتها في جميع ما يشاء ويختار فالمبهج والمبتهج والموحش و
المتوحش كلها واحد وليس هنالك شئ خارج عن صقع النفس فلا تنفعل
عن امر خارج وهذا بوجه كما يقوله المشاؤن في الصور العلمية للاول تعم
انه لا ينفعل عنها لانها ليست من غيره تترشح على ذاته ولا بمد خليته
ذوات الصور الخارجية كما في صورنا العلمية تترشح علينا الان من





العقل الفعال باعداد المعلومات بالعرض وانت تعلم ان الدنيا
وما فيها مضمحلة فما استانس اهل الدنيا من الجزئيات الداثرة لم
يبق وما هو باق من عالم الامر ومن له الامر والخلق لم يستانسوا به
ان قلت ما لوفاتهم وان لم تبق لكن صورها باقية في خيالهم فلهم
التسلية بها والالتذاذ بسببها قلت لا يتمكنون من تخيلها بوجهين
احدهما شدة الاهوال وفضاعة الاحوال وثانيهما ان لذايذ الدنيا
ينقلب موذيات هنالك فان اكل مال اليتيم ظلما ينقلب هنالك
الى اكل النار واكل الموائد حراما في الباطن اكل الزقوم والضريع وهذا
كانقلاب سنى المجاعة وسنى الرخا الى بقرات عجاف وبقرات سمان
في الرؤيا كما في الكتاب الالهى وقد مر فهنالك في حس من اكل في الدنيا
اموال اليتامى ظلما وفي خياله ليس الا اكل النار وكذلك جميع الامثال
الواردة آه لان العامى والجاهل ليس له الا الحس والخيال والوهم فلو لم يصل
اليها قوتها من التمثيل بل لو كان هنا عقل ولم يصل اليها قوت
يناسبها من التمثيلات لاختصمت ونازعت العقل في ادراك
المعقول فما فعله لا يوجب التكفير لانه بصدد الاذعان بما جاء
واستفرغ الوسع وعقد القلب على التاويل بل الغزالى قال لكل شئ من
الموعودات في الشرع وجودات خمسة الذاتى والعقلى والخيالى و
الحسى والشبهى فكل من قال في شئ من الموعودات بواحد منها
حتى الشبهى لا يجوز تكفيره وهو مؤمن انما الكافر من قال لا معنى له



انكره مطلقا على المنافع الدنيوية كاحكام المعاملات والمناكح والمواريث
ونظيرها فنبه تعم عباده آه ان قلت ظاهر الاية لم يرفع الاستبعاد
قلت بل دفعه بقوله يوم معلوم فانه يوم دهرى لا زمانى فان الزمان
ليس علما ومعلوما بالذات انما هو علم كالماديات باعتبار تجلبيه بصور
معلومة بالذات فهذا كقوله وما ننزله الا بقدر معلوم ورجع الى
الله تعم وحشر عنده اى رجع وحشر اليه الان بان يفنى في الله ويبقى
به فهو بصورته في الدنيا وبمعناه عند الله وعنده علم الساعة
هذا بحسب جزئيه الصورى والمعنوى واما بحسب المكان فجسده هنا
وروحه في الجبروت او اللاهوت وكذا بحسب الزمان جسمه الطبيعى في
الزمان وروحه في الدهر الايمن الاعلى بل معناه في السرمد كما قالوا ان
نسبة الثابت الى الثابت سرمد ومن هنا قال المولوى بازبان حال
ميكفتى بسى كرد محشر حشر را پرسد كسى فكل ما يبرز هنالك صورة
ما هو هنا والمعرفة بذر المشاهدة ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة
اعمى فهو في الاخرة اعمى فان من كان بعملى وجه الارض اى ارض البدن
او ارض القابلية متوجها اليها وايضا ما دام هنا ذاكر ومذكور لا
تقوم وتبيح بحضرة العندية ماخوذة من قوله تعم في مقعد صدق
عند مليك مقتدر فمقام العندية نعم البدل للوقوف عند البدن
والاخلاد الى الارض في القبر الحقيقى اعلم ان القبر اقسام احدها
القبر للنفس وهو البدن كما قيل جانهاى مرده اندر كور تن





وثانيها القبر المادى المعهود بين الجمهور للبدن وثالثها وهو ايضا للبدن
القبر الصورى المشار اليه بقوله س فيتخيل ذاتها الى قوله وتجد بدنها في القبر
ورابعها وهو للنفس الهيئات المحيطة بالانسان والضغطة انما هى
في هيئات الشواغل الدنيوية الحادة للنفس والظلمة ظلمة المعاصى والجهالات
فان العلم هو النور وخامسها لاهل التجرد وهو عالم الجبروت فقبورهم
ومزاراتهم التى يزورها الملائكة المقربون ويحفون بها هنالك
وجعلت القوة الوهمية آه اراد دفع ما استشكل به القائلون بالمعاد الروحانى
من ان القوى الجزئية مادية تنفسد بفساد البدن ويبقى العاقلة
وهى لا تدرك الجزئيات بان القوى الجزئية لها تجرد برزخى فتبقى و
تشايع النفس اينما ذهبت فتتخيل وتتوهم وتحس فالقبر
الحقيقى هذه الهيئات اى التى هى اظلال الهيئات النورية او الظلمانية
التى كانت للنفس في الدنيا من الاعمال او العلوم الحسنة والنورية او
الشواغل الضاغطة والمضيقة المحددة فان الانسان لكونه
قريب العهد آه فالصور الاخروية بعينها هى الصور البرزخية ولا
تغاير بالذات بل التغاير بالشدة والضعف والتمام والنقصان
وبشدة التوجه وضعفه وكان الانسان في البرزخ متوجها الى الفضا
وفي صور الاخرة صار الدنيا نسيا منسيا وهو شدة الاقبال على
الصور الاخروية ومن هنا البرزخ منام والدنيا منام في منام
كالشهوة والغضب والمكر فالشهوة كخنزير والغضب كسبع والمكر كشيطان

والانسان الطبيعي المطيع لها كمن شد الوسط وشمر الذيل لعبادتها
وامتثال اوامرها وتمشية مقاصدها والحالات الله تعم قال لا
تعبدوا الشيطان وقال افرايت من اتخذ الهه هواه انما
هو النفس اى المرتبة الاولى منها فيرجع الى العقل الهيولانى اذ لابد
ان يراعى امران فى معناه احدهما البقاء وعدم الدثور والبلاء ثانيهما
العجز به لان الحديث هكذا كل ابن ادم يبلى الا عجب الذنب منه وعجب
الذنب لغة هو العصعص والنفس على الاطلاق لا يعلم منها العجز به
ولذا اعتبر المصنف فى المعنى الذى وجهه وهو القوة الخيالية انها
صورة اخيرة للطبايع الكونية اتحادى ولو كان انضماميا الخ
لزم السنخية والمناسبة ولا يتوقف على الاتحاد وهكذا الشعاع
والضياء اى من مقبولات الهواء والخير البارز فى قبوله والمستتر
فى يقبله فى الموضعين للهواء لكن الالوان لا يلايمه والظاهر ان كان
بدل الالوان الانوار فليس المراد بقوله وهكذا الشعاع اثر المادة القابلة
مع انه بينا فى هذا لفظ الثلثة المواد الجسمانية المراد بالمادة ما هى
اعم من الموضوع للعرض واقول بل لا ننتهى اليه فان هنا شيئا بل اشياء
اخرى الطف فان الفلك ولو كان لا اقصى منه من عالم الطبيعة
وكل منها الطف من كل الى الاقصى وهذا ايضا باب يخفى اه
ولو لم يخف لعلو ان الصور الخيالية والعقلية اشرف واتم واكمل
واقوى لان مادتها اشرف واكمل وليس كذلك وقل من يتفطن به





وترائى اضعف واخس سيما عند الاوهام العامية وايضا هذا الضعف
ما دام كون الصور الذهنية مرائى لحاظ الخارجيات ولو كانت ملحوظات
بالذات لعكس الامر لا سيما المعقولات الدائمات المحيطات المجردات
عن القشور والسلاسل والاغلال والقيود ايضا انه اذا صفيت النفس
وارتيضت بالرياضات العلمية والعملية اتم تصفية صارت مادة
ومرآتا لتحقق اسماء الله تعم بنحو اتم اذ عرفنا انها كلما صارت الطف
صارت مادة لصور الطف واتم وجهاتها الفاعلية هى
الاخلاق والملكات كما قال الملك يومئذ لله هذا بملاحظة
اسقاط الاضافات والنظر الى الاصل المحفوظ وقوله تعم لكل امرء يومئذ
شأن يغنيه بالنظر الى اثبات الاضافات والمراتب وللكل درجات
قد رتك الفعلية وجهات فاعلية ففى عين انها تفعل هو يفعل و
الوجود على الاطلاق نوره وفيضه وفعله والخير بيديه والشر ليس اليه
وقد مرت الاشارة الى ان القبر اه وقدمر فى الحاشية اقسام القبر
وان احدها هيئات الشواغل والاعمال النوريه والظلمانية بل اظلال
تلك الهيئات فالمراد بالقبر وبالمرقد فى قوله تعم من بعثنا من مرقدنا
هذه الاظلال والهيئات المحيطة بالنفس بعد الموت وقبل القيام
والشدة والتمام فى الصور الاخروية ببعد العهد من الدنيا والاقبال
على العقبى فى جانبى اللطف والقهر واما البعث فهو هذا القيام والتمامية
فان البعث لغة التنبيه من النوم وكما ان الدنيا منام فى منام



فالبرزخ منام والبعث هو التنبيه منه والخروج من الصور الضعيفة و
اكتساء الصور القوية واتمية القوى والمشاعر الاخروية من البرزخية
فى الحشر اعلم ان الحشر عقلا الى الله تعم وبحسب معناه اللغوى الان
متحقق لان وجودك مطوى ومحوق تحت وجوده واما بحسب معناه
الشرعى وما اخبر به فى الدين المبين فلينتظر فانه عند طرح جلابيب
الابدان الطبيعية ولبس الصور المرفقة البرزخية والحشر بها الى الله
ومظاهره اللطفية او القهرية ورجوع المعنى والصورة الى المعنى
كما قال خذوه الاية والنكتة فى سبعين ذراعا ان اللطايف فى وجود
الانسان سبع وقد مرت وفى كل لطيفة عشر مراتب هى القبضات
العشر التى خمر منها طينة ادم قبضة من العناصر وقبضات تسع
من الافلاك التسعة مثل ان المحبة من الزهرة والغضب من المريخ
وقس عليه والمراد بقبضة من العناصر فى كل من اللطايف الصفات
العنصرية والتاثر والانفعال خذ الغايات ودع المبادى فتصير
سبعين واذا لوحظ مظهرية كل منها لالف اسم من اسماء الله الحسنى
تكون سبعين الف حجاب من نور وظلمة الواردة فى الحديث المشهور
وجوداتها انوار ومهياتها ظلمات ففى الشقى بقى السبعون فى حد
القوة لم تخرج الى الفعلية فهى نارية وما خرج الى الفعلية فى الطبع
والنفس فخبيث لم يكن ذريعة الى الله تعم ايضا نارية والمظهرية
للاسماء الحسنى لم تحصل فى نظره ولا وجود رابطى لها فهى سلسلة ذرعها





سبعون ذراعا وقال بعض الفضلاء الناس يتصنفون سبعة اصناف
بعدد الكواكب السيارة آ اصحاب الامر والنهى من الملوك ولهم تعلق
بالشمس ب اصحاب السيف والسلاح ولهم تعلق بالمريخ ج اصحاب
القلم والحساب ولهم تعلق بعطارد د اصحاب العلم والرأى كالعلماء
والوزراء ولهم تعلق بالمشترى ﻫ اصحاب الزراعات واهل الكهوف
والجبال ولهم تعلق بزحل و اصحاب الطرب والزينة والنساء و
الخواتين ولهم تعلق بالزهرة ز اصحاب السفر والتجار ومنهم من يشبههم
ولهم تعلق بالقمر ثم ان لكل واحد من هذه الاصناف تعلقات عشرة
بامور آ ما يعين فى اقامة بدنه كالدراهم والدنانير وله تعلق بالبرج
الثانى من الطالع ب الاخوة والانساب ولهم تعلق بالثالث
من الطالع ج الاملاك والاباء والامهات ولها تعلق بالرابع منه
د الاولاد ولها تعلق بالخامس منه ﻫ العبيد والحيوانات الصغار
ولها تعلق بالسادس منه و الازواج والشركاء ولها تعلق بالسابع
منه ز ما يعرض للانسان من المصايب ولها تعلق بالثامن منه
ح الذين لهم ولاية عليه ولهم تعلق بالعاشر منه ط الاصدقاء
ولهم تعلق بالحادى عشر منه ى الاعداء والحيوانات الكبار و
لهم تعلق بالثانى عشر منه وسقط برج الطالع عن درجة الاعتبار
لانه بيت النفس لا بيت التعلق والغرض انما هو ذكر اسباب التعلق
وسقط البرج التاسع لانه برج العلوم والفضايل وهى كمال النفس

لابيت التعلق واذا تقرر ذلك فاضرب خصوصيات الاصناف السبعة
فانها تعلقات ايضا فى التعلقات العشرة تكون سبعين تعلقا نعم
للنفس من وصولها الى البارى وهى السلسلة التى ذرعها سبعون ذراعا
واما سبعون الف فى الحديث فلان تحت كل من هذه التعلقات الف تعلق
من الجزئيات وهو الالف من الاشغال التى احتاج اليها ادم ثم لما خرج
الى الارض ليأكل لقمة كما ورد فى الخبر فالحجب النورية هى النفوس والاولاد
والامهات والازواج وغيرهم والعلوم اذا كانت لغير الله تعـ والظلمانية
هى الدنانير والدراهم والاملاك والحيوانات وغيرها انتهى وقوله
احشروا الذين المراد بازواجهم الملكات وصورها كما ان المراد بالزوجين
فى الايات ماهو كالوجود والماهية وكالجنس والفصل وكالمادة والصورة
وكالذكر والانثى الى غير ذلك بقوله واذا الوحوش حشرت اى الوحوش
التى فى جراط الانسان والتى هى لوازم ملكاته ويشمل الخارجيات ايضا
الا ان لها حشرا تبعيا حيوانا صوريا اى لا مادة له وهو الحيوان
البرزخى الذى هو المتعلق الاول للنفس فى الدنيا والروح البخارى متعلق
ثان وهذا البدن الذى قشر وغلاف له متعلق ثالث وقواه
وحواسه وبتلك الحواس يدرك مدركات الاخرة وبها يدرك
المرتاضون ما لا يدركه الاخرون وبها يدرك النبى صـ ما لا يدرك غيره
كما نقل ش فيما مر احاديث فى ادراك الخاتم صـ بتلك المشاعر كما فى
الرواية زويت لى الارض فاريت مشارقها ومغاربها وفى السمع

اطت



اطت السماء وكذا فى الباقى وفى تلك الحواس قال العارف پنج حسى هست
جز این پنج حس ان چو زر سرخ باشد وین چو مس صحت این حس ز معموری
تن صحت ان حس ز ویرانی بدن صحت این حس بجویید از طبیب
صحت ان حس بجویید از حبیب على صور هيئات وملكات فان
كانت حميدة فصور جود مرد وان كانت رذيلة فصور سود زرق
لان الدنيا ولذاتها امور مجازية لا حقيقة لها ان قلت صورها التى
فى الخيال لا دثور ولا زوال فيها الا انها مجردة عن المادة وان لم تجرد عن المقدار
وقد ثبت فيما مر تجرد الخيال والحس المشترك فصور محبوبات اهل الدنيا
معهم وشيئية الشئ بصورته لا بمادته قلت فلعى هذا المطلب فى الامور
العامة متصلا بتتمة الكلام فى العلة والمعلول اعنى ذوقيات العلة والمعلول
وقد تعرضت فى الحواشى التى كتبت هناك هذا السؤال واجبت بما فيه
كفاية للفطن العارف فلا نعيده لانه اذا طلعت شمس الاخرة
اى شمس الحقيقة وقامت اضمحلت بها اذ ان الدنيا كما قال الله تعـ
كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد
الله عنده فوفيه حسابه وقال العارف وما الناس فى التمثال الا
كثلجة وانت بها الماء الذى هو نابع ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه
ويوضع حكم الماء والامر واقع انما مثل اهل الدنيا كمثل من يشاهد
امواج البحر ويغفل عن البحر ويتعلق بموج او امواج محدودة منه او
بحباب او حبب معدودة منه ومعلوم ان لا بقاء ولا بقاء لها



وهذه تنكسر وتلك تذهب ولا تستمر ومثل اهل الله كمن يستغرق فى مشاهدة
نفس البحر ويتعلق به وعظمته شاغلة له عن مشاهدة امواجه وحببه
الا من حيث انها اطوار صنايعه وظهوراته ومعلوم انه الاصل المحفوظ
فيها والسنخ الباقى منها روزى كه پیشگاه حقیقت شود پدید شرمنده
رهروی که عمل بر مجاز کرد دون الجهال الناسكين لان الناسك اذا كان
غرضه من نسكه الوصول الى النعيم او الخلاص من الجحيم فهو يحب نفسه ويتوجه
اليها لا الى المعبود الحقيقى ولهذا اشترط القدماء من الفقهاء القربة المحضة
فى صحة العباده وليس كذلك لانها لا تتيسر الا للمقربين وقد ورد يا نعيمى
وجنتى من حيث نفسيته اه وليس كذلك بل المراد ان وجود العقل الفعال
مثلا قبل عالم الكون ووجود النفس نحو اعلى لانه الاصل وهى الفرع وهو
الحقيقة وهى الرقيقة فكينونته السابقة كينونتها وشيئية الشئ بتمامه
لا بنقصه وما هو فى كثير من الاشياء لم هو وقد مر فتذكر حسية
اى بالحس البرزخى والاخروى وبالجملة بالحس المثالى كما نقلنا انه برهانى
عقلى وانه نقلى وانه عرفانى ذوقى او حيث كان كالمنامات والكشوف
والاختلاسات ونحوها الصورة الجسد الموصوف بالموت الظاهر
ان مراده البدن الطبيعى وهذا ما سيقول المصـ ش انه اقتصر على مجرد
الذوق وهذا لم لاستلزامه المحالات مثل التعطيل والتناسخ والدنيوية
ونحوها والمخبر الصادق ايضا اخبر به وهو باعتبار ان شيئية الشئ
بصورته والتشخص بالنفس والوجود كما مر فى الاصول والشيخ لما كان من

العرفاء



العرفاء المتشرعين وهم الحافظون لعقايد المسلمين قال ما قال كما ترى
كلامه الى اخره انه مضامين الاخبار والكتاب بل تلك الصورة
عين البرزخ هنا مثل ان نقول ان الصورة الذهنية فى الذهن بل عين
مرتبة من مراتب الذهن اى النفس والصورة الخارجية فى الخارج بل
عين مرتبة من مراتب الخارج فان الذهن والخارج ليسا كالظروف الجسمانية
مثل الماء فى الكوز ويحشر الى الصورة التى كان فارقها فى الدنيا اى الصورة
الطبيعية التى صارت جيفة مثل صورة وقت السؤال وقد مر ما يرشدك
الى الحق من حديث طول العهد بالدنيا وشدة الاقبال على العقبى
واهل النار كلهم مسئولون لان السؤال احد انواع عذابهم ثم دعوا
الى الرؤية اشارة الى قوله تعـ يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود
فاذا دخل سوق الجنة اشارة الى حديث مر فى الكلام المنقول عن الغزالى
ان فى الجنة سوقا يباع فيه الصور ولو تفطنت لعرفت انه لا ان
كذلك اه قد مر منا ان الانسان بحسب الروح كالجن بحسب الظاهر يتشكل
بالاشكال المختلفة لقد صار قلبى اه والات على الامور الرحمانية
اه انما كانت الامور القدرية روحانية والقضائية روحانية لان
تلك سوائيتها غالبة باعتبار شوب التشكل والتقدر ونحوهما
بخلاف هذه لان احكام السوائية فيها مستهلكة فلهذا تعد من صقع
الربوبية وتسمى امورا روحانية وحضرة ربوبية طبقات كثيرة
وقد اشير الى هذه الكثرة بقوله عم قبلكم الف الف عالم والف الف آدم

وما لکم اخر العوالم وادمکم اخر الادميين بقوله وان منکم الا واردها
لما فسر هذا بورود الکل على النار سئل او انتم فقال نعم جزناها وهي
خامدة اي لم يقعوا في اشراك الدنيا وحبالها ولم ينشب فيهم مخالبها
فمن کان في الدنيا وحاله هکذا يقول الله تعالى لنارها کوني بردا وسلاما
على عبدنا فلا يحرقه نارها التي في حقه کالنور ولا يغرقه بحورها السجرى
وبما ذکرنا ايضا اندفع التدافع بين حديثين وکذا بين حديثين
احدهما کل مولود يولد على الفطرة والاخر السعيد سعيد في بطن امه
والشقي شقي في بطن امه فالاول باعتبار فطرة الروح التي من عالم العصمة
والطهارة والثاني باعتبار فطرة البدن ومزاجه الفاضل المحمود
وکينونته في الاصلاب الشامخة والارحام المطهرة او مزاجه السيئ
المذموم وکينونته في مقابل ما ذکر وايضا الاول باعتبار فطرة الروح
النوريه والثاني باعتبار کينونة النفس في بطون الامهات الاربع
وتخمير طينة وجودها من الملکات الحميدة او الرذيلة وايضا الاول
کما مر والثاني باعتبار الکينونة العلمية في ام الکتاب وام الاقلام
موافقا للحديث الشريف الاخر هو ان السعيد سعيد في الازل والشقي
شقي لم يزل ولد عبادة ذاتية تقربا الى الله تعالى وهذه العبادة
امتثال للاوامر والنواهي التکوينية کما ان العبادة التکليفية
امتثال للاوامر والنواهي التشريعية والغاية فيهما جميعا في القرب
هي التقرب الى الله تعالى وفي البعد هي البعد من جهنم في التکليفية والبعد





عن هاوية الهيولى ودرکات الطبيعة في الذاتية التکوينية فکل شيء
غلب عليه احکام التجرد وکل من غلب عليه التخلق باخلاق الروحانيين
فهو اوفر حظا من رحمة الله وفي کل شيء غلب احکام التجسم ولوازم الطبيعة
فهو اکثر ملعنة من الله ولهذا ورد ان الدنيا ملعونة وملعون
من فيها اي من حيث هو فيها الا الذين بابدانهم فرشيون وبقلوبهم
عرشيون فالعقل البسيط الکامل علما وعملا وعاؤه الدهر الايمن الاعلى
لا الزمان وحيزه الجبروت لا المکان وان کان جسده في الزمان و
المکان والجهة وغيرها من لوازم عالم الطبيعة فاذا فتح الانسان الکامل
واُقِّتَ ومُکِّنَ وأُيِّنَ فالعقل اليقظان على ايقان ان هذه
احکام مرکبة واما عقله البسيط فهو عري وبري عنها لا تاريخ له
ولا متى ولا يقال له اين وحتى على انك لو نظرت نظرا حکميا
اه حاصله ان البدن بما هو بدن لا فساد وهلاك له بل بقاء
محصله ومشخصه وما به اتحاده وما فيه انحفاظه بقاؤه وشيئيته
الشيء بتمامه واما مادة البدن بما هي عناصر واجزاء متداعية الى
الافتراق وماخوذة بشرط لا فليس بدنا ومع ذلك فهي بحالها ايضا
وکلما امعنت اه الفرق بينه وبين قوله وکلما کانت النفوس
اه ان الاول في القوة الاولى الفطرية والثاني في القوة الثانية التي
للنفوس مکظم في اجالها التي هي اوعية حرکاتها الاستکمالية سيما
القوة الکسبية للنفوس الانسانية وبالجملة في الکل لا بد بحسب الحقيقة



حتى يقال طرء فساد وهلاك عليهم بالموت کما قال انعدم البدن بالکلية وزال
بس بزرکان کفته اند ني از کزاف جسم پاکان عين جان افتاد صاف
او بقي شيء رقيق لا يدثر کمثال هو کظل الغير ملتفت اليه بالذات
لا ستغراق نفوسهم فيما فوقها ان الموت اثر تجلي الحق لموسى النفس
الناطقة قال تعالى فلما جاء لميقاتنا وکلمه ربه قال رب ارني انظر
اليك فمجيئها لميقات الرؤية استکمالاتها وترقياتها الطولية مادام
العمر وهذا هو الطلب الصادق والاستدعاء بلسان الاستعداد الغير
المردود وتکلم الرب معها التکلم بالکلمات القلبية والنطق الحقيقي
مع النفس الناطقة بالحق من الحق قال النبي ص ان في امتي مکلمين محدثين
وايضا تلقيها الکلمات التامات التي هي مراتب العقليين النظري
والعملي الذي به تصلح للقاء ربها وفي طرفي مظاهر القهر ايضا يحصل
صلوح وفعلية وقوة لمظهرية القهر وتجليه تعالى في کلا مظهري
اللطف والقهر انما هو بالفعالية والغناء والتجرد وغيرها فيحصل
لها الغناء عن البدن وقواه والفعالية والانشاء ويبرز منها صفات
اللطف والقهر فعلى هذا معنى الموت حق انه موجب لقاء الحق الحقيقي
وعلى ما ذکر اولا معناه انه خير وغاية طبيعية بما هي مادة اي فقط
وبشرط لا وبعد وضع نفسه وما من صقعها يبقى شيء ضعيف هو
الامتداد وهو بما هو هو يقبل الانقسام والخرق ونحوهما لان الامتداد
في الفلك وغيره امثال وحکم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد واما





بما هي جنس فهي متغيرة متحدة مع نفسه اتحاد الجنس مع الفصل وحکم احد
المتحدين حکم الاخر فقوة المتغير فيه قوتها في طبع النفوس محبة الوجود
والبقاء اي جعل في فطرتها محبة الوجود الحي القيوم الباقي وهذا الوجود
المجازي والحيوة العرضية والبقاء المتشابك بالفناء لما کانت اظلال
الوجود الحي القيوم الباقي کانت النفوس محبة عاشقة لها وکارهة
عن مقابلاتها لکن اين الجمال والجلال من الظلال سيما الظلال النازلة
في الغاية هي کونها على اتم الحالات وهو ان تحشر مستکملة لا ناقصة
وهذا يستدعي الامهال في اجل معين وللك ان تقول اه الجواب
يعلم من السؤال لان کون الموت کذا وکذا مما قاله السائل لم يعلمه اکثر
الناس ولو علموا کان علمهم حالا لا ملکة فلزم الکراهة ويؤثرونها
اه لان النفس لطيفة في الغاية تترقى بترقي اي شيء تتوجه اليه فکانها
في اول الامر عين الجسم المتصل وعين مزاجه المعتدل وبين الانفصال
والاتصال مضادة وبين الاعتدال وسوء المزاج منافرة والموت
بغلبة احد الاضداد على الاخر قبل تحصيل نشاة برزخية وتمهيد
الباطن الاول لاصحاب اليمين والثاني للمقربين وما يدور عليه النشاة
البرزخية وهو الخيال وان کان حاصلا لکل احد الا ان الخيالات لم
تستحکم اولا فلکل شيء اجل ومدة يستکمل وينضج فيها ولهذا ترى
الاطفال لا يرون الرؤيا في اوايل السن فادراك الاوجاع فيه انذار
بالهلاك قبل التامية على ان عدم ايداع الالام في قوة عدم اعطاء قوة

اللمس ومع لايكون المركب حيوانا وايضا لولا الخوف من الموت والكراهة
منه لم ينجع ايعادات السياسات النبوية ولا السلطانية فلا
تخاف الاشرار من تحذير ويحصل الهرج والمرج لانه اذا ايقن ان الموت
حيوة والاماتة احياء فالانذار بالقتل تبشير ولا شك ان غاية
الشىء ما لابد ان يصل اليه وكما لابد ان يصل اليه لابد ان يكون بنحو التحول
والصيرورة كصيرورة النفس الحيوانية التى فى مراتب الانسان نفسا ناطقة
والعقل بالفعل مستفادا او المستفاد عقلا فعالا والعبارة فى الرجوع الى
الله هى الفنا بالطمس والمحو وهذا الوصول الى الغايات حتى غاية الغايات
عبارة اخرى الحشر والجزاء والحكيم الالهى نقول به بكلتا العبارتين فنقول
لكل شىء غاية لابدان يصل اليه حتى ان للطبايع غايات وبالجملة الصور
المشوبة بالهيولى لابد ان تصل الى الصور الخالصة والمجردات المتعلقة
لابد ان تصل الى المرسلات والمعانى المضافة الى المعانى المطلقة و
الجميع وصولها اما بالاستقلال واما بالتبع والمطلقات واصلة
ووحدة الحق ليست عددية بل جمعية فالصور قدرية كانت او بدنية
علومه الجزئية والمعانى المطلقة والمجردات المرسلة علومه الكلية
والحاصل ان الكل فى الكل تفنى فى اسمائه اللطفية والقهرية والتنزيهية
التشبيهية ويصير الملك لله لا ان الصورة تنقلب معنى او مظهر الاسم
التشبيهى ينقلب ويصير مظهر الاسم التنزيهى او مظهر الاسم الاعظم او
يبطل او يعطل مقاماته والماثور عن المعصوم ع فى الدعاء بمقاماتك





التى لا تعطيل لها فى كل مكان وانما التفاوت بينها وبين نور الانوار
الى قوله كان لها اتصال معنوى الا ماهية لها على التحقيق فضلا عن المادة
بمعنى المتعلق واحكام السوائية تدور على المادة والحركة وما يتعلق بها
وكلها مسلوبة عنها فهى من صقع الربوبية ولان تمام الشىء اه
فان ما هو لم هو والمراد هنا لم هو الغائى كما بينا اى فى الربوبيات
حيث قال عرض لى شبهة فى هذه القاعدة وهى انه يتصور بين الواجب
تعم والمعلول الاول ممكن اشرف من المعلول الاول وانزل من الواجب وهكذا
يتصور بينه وبين الواجب كذا فبمقتضى القاعدة يجب ان يصدر عن
الواجب ويلزم امور غير متناهية وان تكون محصورة بين حاصرين
وقال حصل من نفسى جوابه وهو ان العقول لكوجود واحد ذى مراتب كالنفس
الواحدة ولطايفها ومراتبها وكلها وجه الواجب ونوده وظهوره
ولها الاتصال الحقيقى المعنوى فلا كثرة متناهية فى الانوار الحقيقية
فضلا عن الكثرة الغير المتناهية الا كثرة المراتب والدرجات لشىء
واحد البرهان الثالث هذا البرهان من مسلك الخضوري
وان لم نورد من الاتحاد والعلية واردنا بالاتحاد الفنا فما
به التجلى والمتجلى له كلاهما شىء واحد اى التجلى عين المتجلى عليه اذ المفروض
هو الفنا وايضا لا ماهية له ووجوده ربط محض لا نفسية له بل من
صقع الربوبية كانها صفحة مراتب بل نفس الصورة المرئية فى
المرات والعكس فى الحقيقة هو المرات وقد علمت انه لا ماهية



نفسية حتى يتحقق هناك مرآت هى بينها علومه التفصيلية فمرة
يثبت الاتحاد من النظر الى عنوان المعقولية بالذات وان المعقول
بالذات متحد مع العاقل وتارة يثبت من النظر الى عنوان العلم وان
العلم متحد مع العالم قواما ذاتيا اى متقوما به انه تعم تقوما
وجوديا فان ما هو لم هو فى كثير من الاشياء كما قال ارسطو والمراد هنا
لم هو الفاعلى كانه فى قوله ولان تمام الشىء اه لم هو الغائى وهذا برهان
تام على هذا واما على نسخة قياما وهى انسب بما بعده فلان تقول
ان القيام قيام صدورى والصدور يستدعى مغايرة ازيد واللازم
غير مجعول اذا كان الملزوم غير مجعول ولكن لغير الملزوم واما لنفس الملزوم
فمجعول اذ اللزوم العلية ولاقتضا الا فى اللوازم الغير المتاخرة فى الوجود
كمفاهيم الاسماء والصفات والاعيان الثابتات لكن العقول وجودات
واما الوجوب بوجوبه والبقاء ببقائه فكان ماخوذا فى تحرير الدعوى
الدعوى الثانية فى حشر النفوس الناطقة قد طوى حشر النفوس
الفلكية كلياتها فى حشر النفوس الناطقة الكلية وجزئياتها اعنى
النفوس المنطبعة فى حشر النفوس الخيالية الانسية لان السبك واحد
ان تداركته العناية الالهية بان حصل فى الدنيا اسبابه اذ
الاخرة ليست دار العمل بل دار بروز ما وقع منه فى الدنيا فيكون له صفاء
واختلاس للجذبة واتصالات بالعقل الفعال للشفاعة الملكية
وموردا انظار للانسان الكامل فى الشفاعة الانسانية فقوله القوة





الشوق معناه قوة الشوق الى الانجذاب ونحوها محفوظة بانها هو
المتمايزة محشورة فى صور مناسبة اعلم ان لكل فرد من نوع حيوانى
صورة ومعنى اى بدنا ونفسا ولكل منهما فى مدة بقائه الدنيوى
حركة جوهرية استكمالية ولهذه الحركة ضرب الله لكل موجود كونى
اجلا فيخمر طينته فى ذلك الاجل فصورته بعد الاستكمال يستغنى عن هذا
المحل العنصرى وتتحد بصورته المثالية ومعناه بعد الاستكمال يستغنى
عن البدن الطبيعى مستكفيا بالبدن المثالى ويتصل مع النفوس
الجزئية الاخرى من نوعه برب نوعه واصل ذاته مع كثرتها وتمايزها
وتشكلاتها لان تلك الوحدة التى لرب طلسمها جمعية لا عددية
محدودة ضيقة وسع كرسى نوره سموات نفوسها واراضى اشباحها
فما حسبك برب الارباب تعم فالباقية بذاتها فى القيمة اه وهذا
هو الذى نسميه بالحشر الاستقلالى وغيره بالحشر التبعى عن الصور
كما يقوله من يرى ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء بالحركة
الجوهرية او قبلها كما يقول افلاطون بنحو الوحدة لا بنحو الكثرة كما عرف
الشيخ العربى ارتضاه وعبر عنه بحضرة الاجمال او معه كما يقول به
المشاؤن وكثير من المليين القائلين بتجرد النفس ولا ذاتا فقط
وحدوثها مع حدوث البدن وان منزلة الارواح اه تطبيق
للعالم الكبير على الصغير باعيانها اى غير موجودة بوجوداتها
المنتشرة الكونية التى لها فيما لا يزال المفصلة اى متميزة فى علم الله

الازلى لان علمه تع هو العلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى والمراد بالاجمال
بساطة ذلك الوجود العلى وبالتفصيل كثرة مفاهيم الاسماء والمهيات
المسماة عندهم بالاعيان الثابته بالقوة فى المداد هذا حال الحروف
التدوينيه ان اريد القوة الاستعدادية التى فى مداد دواة القلم الطبيعيين
واما الحروف التكوينية التى كنت بوجودها فى وجود القلم الاعلى
كما قال كنا حروفا عاليات لم نقل متعلقات فى ذرى اعلى القلل
انا انت فيه وانت نحن ونحن هو والكل فى هو هو فسل عمن وصل
اى انا انت فى الوجود العلى وكذا فى الضماير الاخرى وكذا الكل فى علم الهوية
الحرفية وجودا هى لا بحسب المفاهيم والمهيات فقوتها الشدة والتمامية
وكينونتها بنحو الوحدة الجمعية فان يد الله مع الجماعة وقد مر نافذة
فاذا كتب القلم اه اى العقل الكلى فى النفس الكلية والروح الكلى فى الصور
المفصلة وهذا انسب بالمقام چو قاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران
نقش بر لوح عدم زد والمراد بهذا العدم مهيات الصور لكونها
امورا اعتباريه وهى ارواح البسايط اى هذه كالحروف المقطعه
وارواح المركبات كالحروف المركبه كالقلم فى اليمين الكاتبه
ونعم ما قال الجامى ره در كف كاتب وطن دارم مدام كرده بين
الاصبعين او مقام نيست در من جنبشى از ذات من او ميدهد در من
دم بدم جنبش فكن والمراد بالاصبعين صفتا الجمال والجلال وصفتا
اللطف والقهر فنفخ الروح فى صور العالم كما قرء ونفخ فى الصور





بفتح الواو ولو قرء بالسكون طابق هذا كما سيقول الشيخ وهو المعبر عنه
بالصور فالنفخة الروحانيه والنفخة العاطرة الربانيه هى الروح المتعلق
بهذه الصور كما قال تعم فى الابتداء ونفخت فيه من روحى والطريقة
الوسطى اى الافضل انها من الصور بجنبتها النازله وليست منها
بجنبتها العاليه وايضا على ما استفاد من الايه من قوله تعم ثم انشاناه
خلقا اخر انها من الصور بنحو الحركة الجوهرية واتصال حقيقى معنوى
بينهما وليست من الصور بنحو تكون مادى من مادة كما يتوهم الطبايعيه
تدعى الى كتابها اى كتاب النفس المنقوشة بالملكات ولى
ههنا انتهى خلاف اصحابنا حاصله اقوال ثلثة اثنان القول بالتجرد
عن الصوره مع ما به افتراقهما والثالث القول بالتجرم بمعنى التعلق
بصورة ما دائما سواء كانت فى الدنيا او فى البرزخ او فى العقبى
ضربا من التقدم اى التقدم الذاتى والدهرى وهى المشخصة لها وهى
الفصول الحقيقية التى هى علل الاجناس وهى المبادى للاثار الخاصة
فاذا لم يكن فصل لم يكن جنس وقد مضى فى المباحث السابقة لزوم الترجيح
بلا مرجح عند مطالبة المخصص لاختصاص الجسم المتحد الحقيقة بالصورة
المنوعه ودفعه بان الجسم لا تقدم له على الصور المنوعه والفصول
المقسمه حتى يقال انه متشابه الاجزاء ومتماثلها وحكم الامثال فيما يجوز
وفيما لا يجوز واحد والمغالطة من باب اشتباه ما فى الخارج بما فى
الذهن فتذكر لكن جسده ايضا جسد حمار لا ينكر الشيخ هذا



لا فى النوع المعهود ولا فى الانسان البليد بحسب برزخ المشهود للمتوسمين
هى بعينها الصور الطبيعيه ومراده بالعينية من حيث الصورة
التى شيئية الشئ بها ومن حيث ان تشخص البدن وهذيته بالنفس
والوجود وايضا منظوره حفظ اوضاع الشرع وحفظ عقايد عوام المسلمين
كما مر من المصنف ره ان الحق ان المحشور يوم النشور هذا البدن بعينه
وهذه النفس بعينها فلا تفاوت الا بالدنيويه والبرزخيه و
الاخرويه اذ فى كل نشاة لها خاصية تلك النشأة الا انه مختص بالارواح
الجزئية اقول لا اختصاص بها بل الارواح الكلية الالهية الصاعدة
الى الله تعم التى قبلتها الحقيقة ومعارفها الالهية واحدة نور واحد
وما هو فيها المرهو وفاعلها وغايتها القربان واحد الا ان المثال
مقرب من وجه ومبعد من وجوه والبرهان العقلى والادلة النقلية
معتبرة لان لها ضربا اى شبيها بالشعور اللمسى ولو كان نفسه كان
حيوانا كالخراطين لان الحساس فصل الحيوان وكان متحركا بالارادة
اذ فى الصعود تتخطى الطبيعة على سبيل الاخس فالاخس فلزم ان يكون
لها القوة المحركة قبل اللامسة وهو بكم وما ذكره من مصحح اطلاق
اسم النفس غير مسلم بل مصحح ان اسم النفس يطلق على كل مبدء اثار
لا على وتيرة واحدة ومبدء الاثار فى النباتات ايضا كذلك اذ لها
فى هذا الوجود الطبيعى اه اى ضرب لها اجل لا تستكمالها صورة ونفسا
وقد كتبت سابقا فى النفس الحيوانية الجزئية ما يجرى هنا فتذكر





فتصير اما من اشجار الجنة اه اى غاية فيها فان لها فى نفسها اشجارا
هى اصل هذه وقبل هذه ومنها اشجار هى صور اخلاق بنى ادم واعمالها
ففى الجنة فيعان غراسها سبحان الله تنتهى الى سدرة المنتهى
ظاهرها كما فى التفسير شجرة عن يمين العرش فوق السماء السابعة انتهى
اليها علم كل ملك وقيل اليها ينتهى ما يعرج الى السماء وما يهبط
من فوقها من امر الله وقيل يغشيها الملائكة امثال الغربان حين
يقعن على الشجر وهذا ما قال تعم اذ يغشى السدرة ما يغشى وتاويلها
البرزخية الكبرى اليها ينتهى مسير الكمل واعمالهم وعلومهم وهى نهاية
المراتب الاسمائية اعنى الحضرة الواحدية ووقوع الملائكة عليها
كالغربان تاويله انتهاء سير السايرين اليها فليس وراء عبادان
قرية وعلى التاويل بالبرزخية امكن حمل السدره على الحيرة الممدوحة
كما قال ص رب زدنى فيك تحيرا ومنه قول ابن الفارض اخال حضيضى
الصحو والسكر معرجى اليها ومحوى منتهى قاب سدرتى ومن السدرة
بمعنى الحيرة السدر الذى من امراض الراس ولفظ الاشجار عام فان
كانت اشجار الجنة انتهت من فوق وان كانت اشجار الجحيم انتهت
من تحت فان السدرة وشجرة الزقوم تنبتان من اصل واحد
لكن فروع السدرة تضرب الى اعلى عليين وفروع الزقوم الى اسفل
السافلين اذ اصول السدره فى الكرسى وتصعد منه اغصانها وفروعها
الى عالم الاسماء والبرزخية الكبرى وتهبط منه اغصان الزقوم و

فروعها الى اسفل وذلك لان الحواس مجال تصرفها من هنا الى فلك الثوابت
والحواس مقيدة للعقول والمحسوسات حواجب المعقولات باعتبار وجوهها
الى انفسها الظلمانية واما باعتبار وجوهها الى الله النورانية فتشييد
المسددة وطوبى وحسن مآب وهى مع صفاتها الكمالية التى هى
عين ذاتها من العلم اه لعلى كررت عليك ان الدليل على كون الوجود
عين هذه الصفات وهذه عينه ومراتبها كمراتبه النظر الى وجود
النفس الناطقة فضلا عن وجود العقل وما فوقه حتى ترى انها علم بذاتها
لذاتها وارادة وعشق بذاتها ولذاتها وقدرة على النشان بالقوى
وما فيها وحيوة ونور وعلم حضورى بذاتها وقواها وما فيها وقس عليها
واما فى الامتدادات فكما ان كمالاتها كلا كمال كذلك وجودها كلا وجود
هى الصورة الممسكة اه ليس المراد ان هذه الصور الفائضة عليها
حشرها لا انها من هذا العالم الدنيوى بل المراد ان حشرها حشر البسايط
فهذا ايضا اصل لا تفاوت بينه وبين الاصل الاول الا من حيث
المانع اذ المانع فى الاول هو التباعد المكانى والتمادى الزمانى والانظلام
الهيولانى وفى الثانى هو التضاد والتفاسد والا من حيث القائد
والمقرب فانه فى الاول نفس الوجود كما قال بوجودها من حقيقة الوجود
وسنخ النور وهو فى الثانى العدالة والتسوية المزاجية من صورة
كمالية متصلة بها هى الصور المثالية المسماة بالمثل المعلقة كما هو
عند المشائين اى القول بوجوده عندهم لا ان اتصالها به قولهم وهو

ظلم



ظلم وكذا القول بالعقول العرضية قول الاشراقيين لا ان اتصالها بها بلا توسط
صور نفسانية قولهم اذ لا بد من رابط بينهما الاوله صورة نفسانية
انما سميت نفسانية لانها صور الخيال المنفصل الذى هو لنفس الكل
فهى كصور الخيال المتصل الذى هو لنفس الانسان الصغير فانها صور
نفسانية كيف وجميعها علوم وادراكات وحيوة ان الدار الاخرة
لهى الحيوان ان هيولى العقل شريفة جدا المراد بهيولى العقل
موافقا لما قال المصنف هو الصور المثالية وبهيولى النفس الصور
الحسية وهيولوية هذه وتلك اتحادها بصورها وتحولها اليها
وصيرورتها اياها والدليل على ذلك اى على كون صور العالم
العقلى عجيبة وكل واحد منهم يحرص على الترقى الى درجة صاحبه
اى يعشق الاتصال الحقيقى المعنوى به والعلم الشهودى له وهذا
هو كون كلها فى كلها الذى قال فى موضع اخر اذ لا حجاب فى المفارقات
وانما فسرنا الحرص والترقى بذلك لان الحرص والشوق المصاحب
للفقدان لا يجوز على الموجودات التامة ولا يجوز حملها على العقول
الصاعدة الانسانية لان كلامه فى عالم العقول العرضية التى فى
البدايات والشاهد عليه قول المصنف ومن الشواهد العرشية
اه وتمثلت بين يدى الحس صورة فى الخارج لكن ليست
هيولانية ظلمانية وان كانت فى الفعلية والتمامية والخارجية
اتم بكثير من هذه الصور الهيولانية وليست خيالية بل مشاهدة



اذ الملاك فى الشهود التمثل والمشهودية للحس المشترك من اى صقع ظهر له
من الداخل او الخارج والمشاعر الظاهرة ليست الا طرق ادراكه كما شبهوه
بحوض ينصب اليه الماء من انهار خمسة التى تحرق نارها الابدان
اه اى الدليل على كون هذه ظاهرة لتلك ان هذه تنضج الابدان
الطبيعية والنباتات وتحيلها فالطبيعة كامو نار ذات لهب
وظل ذو ثلث شعب كثيف اذا تبدلت وبرزت بسلاسلها واغلالها
وعقاربها وحياتها وغير ذلك فى عالم آخر ولا يمكن انتقالها اه
اذ الهيولوية والدثور والزوال من خاصية هذه النشأة وخاصية نشأة
لا تنتقل الى نشأة اخرى والا لم يكن نشآت عديدة والحاصل ان
حشر الفعليات الصورية الى العقليات المجردة وحشر الامتدادات
القارة والغير القارة بما هى متشابكة بالاعدام والغيبة الى هاوية
الهيولى وحشر الهيولى الى البوار والعدم وذلك لغلبة العدم
عليها وهذا ما قلنا سابقا ان القوى والاستعدادات ترجع الى
الهيولى والفعليات الى ينبوع الفعليات وهذا لا ينافى ما هو الحق
من ان حشر الكل الى الله اذ بحسب الوجود الضعيف الذى لها حشرها
الى الله ربهم والاحكام تتبع الجزء الغالب فقس عليه نظايره فى
النفسانيات اى كما ان هاوية الهيولى او العدم معاد الجسمانيات
بما هى جسمانيات وهيولانيات العصاة بحسب الاوامر والنواهى
التكوينية كذلك جهنم معاد النفسانيات العصاة من حيث عدم

امتثال



امتثال الاوامر والنواهى التشريعية ان هيهنا غايات وهمية
سرابية فى مقابلة غايات عقلية حكمية فى السلسلة الطولية الصعودية
مباديها اغاليط وهمية تصلح للقياس السفسطى فى مقابلة المبادى
التصديقية اليقينية التى تصلح مقدمات للبرهان وامانى باطلة
فى مقابلة رغبات عقلية وارادات حقة مبادى حركات فكرية
الطاغوت هنا ملكة الهوى المخصوص والشهوة الجزئية الخاسرة واعيان
هذه فى العدم جزئيتها ودثورها كما ترى فى الغايات الجزئية الوهمية
للعبادات الماضية حلت بكتم العدم ويقول العاقل يا حسرتا على ما
فرطت فى جنب الله فاذا رجعت هذه الاشياء اه لما كان حكم
الكل حكم كل واحد بمقتضى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة نفخت
فى هذه الصور الطبيعية بعد استكمالها نفخة الموت والفساد لها
ونفخة الفزع والصعق لنفوسها المستكملة وهى نفخة لاطفاء نورها
فصارت خالية عن الحيوة الطبيعية ثم نفخ فيها اخرى لايقاد نار
ونورها الاكمل اى تعلقت واكتست النفوس التى هى النفخة
الربانية بالصور المثالية فاميتت تلك واحييت هذه كما
قال ثم فاذا هم قيام ينظرون وسياتى التفصيل وان النفخة
نفختان هى صور نفسانية اى مثالية صارت ذات شروق
بنور ربها وهو النور الاسفهبد كاحطاب فى قتل عديده مشتعلة
بنيران عظيمة وما قال ش يمكن ان يراد هذه الارض فهو اعم من

هذه الارض البسيطة والمركبة كالابدان وانما قال بعد قبضها الاية
في القيمة وبعد اية نفخة الصعق وقبل قوله تم ووضع الكتاب وجيئ
بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق ويمكن ان يراد ارض القابلية
المطلقة ونور الوجود المطلق والتوحيد الحق والارض جميعا قبضته اه
التاويل بحو التاويل وهذه الاى متصلات في سورة الزمر لكن
ايتا القبضه قبل تلك فلهذا عطف عنان الكلام المتاويل هذه
وطي السماء اشارة اه فلعل انه لم يبق في طرف جرم السماء الا شيء
ضعيف كالهيولى فان عدم التاثر من امر غريب انما هو من غلبة
احكام نفسه عليه فذلك يؤكد الطي فتذكر او يكون الارض المقبوضة
عالم الصور كلا والسماء المطوية عالم المعنى جميعا من النفوس والعقول
وليست الهيولى ايضا نارا بالقوه اى بنحو الكمون والبروز والا
فالهيولى كل الصور بالقوه كيف والصورة ما به الشيء بالفعل والهيولى ما به
الشيء بالقوه والكلمة التي فيها هي نفس وهي الصورة المثالية التي
بازاء الصورة الطبيعية شيء واحد هذا شاهد على ما قال المص
ان حيوة تلك الصور ذاتية هذه النار المراد بهذه في المواضع
الخمسة الصورة النفسانية وبما في العالم الاعلى النار الاولى العقلية
فانها تنمو الى قوله نبات الارض هذه مقدمات غير واقعية
بظاهرها ولا يجوز استعمالها في البرهان وان اريد الارض المركبة
فهي النبات والمعدن وثبتت لهما الكلمة الفعالة والمقصود

اثبات



اثبات الكلمة الفعالة للارض البسيطة مع ان اللايق بالارض الانفعال لا الفعل
فليحمل النمو والانبات ونحوهما وبالجملة الفعل على التبريد والتيبيس و
حفظ الاشكال الذى بطبيعة الارض وهي مسخرة بيد كلمتها النفسانية
وهذه من شرايط الانبات ولهذا لو وضعت الشجرة في الماء او
الهواء ضاعت بخلاف ما اذا غرست في الارض يجب ان يعلم ان الكشف
والبرهان متشاهدان اه اقول لعمري ان ما ذكره الشيخ تحقيق بالغ يليق
ان يكتب بالتبر لا بالحبر وحاصله ان الحيوة قد تطلق ويراد بها مبدأ
الدرك والفعل كما يقال هو الدراك الفعال وهي التي نسبوها الى
الارواح وهي ذاتية للارواح عرضية للاجسام وقد تطلق ويراد بها
الوجود الحقيقي البسيط المبسوط وكفاك شاهدا تسميتهم الوجود المنبسط
بالحيوة السارية في كل شيء وقد مر من المص غير مرة والحيوة بهذا
المعنى هي التي جعلها الشيخ العربي ره ذاتية للاجسام الموجودة وهذا
كذلك كيف والجسم موجود والوجود حيوة في كل بحسبه وما اتفق
عظماء الفلاسفه عليه من ان الاجسام داثرة هالكة او اموات
او غواسق انما هو باعتبار الحيوة بالمعنى الاول فانها عرضية واردة
عليها من قبل الارواح فتصيرها ذوات حيوتين وذكرين كما قال الشيخ
والعجب من المص انه ينادى في هذا الكتاب وفي غيره بان الحيوة
والعلم والاراده والعشق ونحوها توابع الوجود بل عينه مصداقا و
هوية وانها كالوجود في كل بحسبه وهنا كذب الشيخ بالكذب نفسه وفي مبحث



عشق الهيولى ذكر هذه القاعده واثبت بها ومعلوم ان وجود الصورة الجسمية
والنوعية اقوى من وجود الهيولى وانى ابدعت ونورت هذه القاعدة
الشامخة كثيرا بوجود النفوس الناطقه وانه عين علمها بذاتها لذاتها وعين
الحيوة والنور وعين ارادتها بذاتها لذاتها وعشقها بذاتها لذاتها و
قدرتها بذاتها على شئونها وفنونها وقواها وصورها ومظهرها و
مجلاها وغير ذلك من الكمالات بل النفوس عنده ش وعند بعض المحققين
ليست الا الوجود وما جعله الشيخ حيوة ايضا من الصور الطبيعية في الاحجار
والصور الصناعية في الاواني انما هي بمعنى الوجود ايضا الا انها هنا
عرضية لزوالها وما قال ان الاجسام ذاكرة مسبحة لله حققه المص س
في اوايل الامور العامه وقد حققت ذلك في الحواشي وبالنظر الى
اسقاط الاضافات تسبيحها منطو في تسبيحه كما قال نعم وان من شيء
الا يسبح بحمده اى بتسبيحه لذاته حيوة التسبيح والنطق ان اريد
النطق كما في الانسان ففي النفس الحيوانية ايضا مفقود وان اريد
النطق الذى في كل بحسبه فهو موجود وكل ميسر لما خلق له وقد عرفت
ان كل وجود كلمة فان اضيف الى الله فهو كلمة الله سيما بنظر اصحاب
المقامات واهل التمكن في النظر الى وجه الله وان اضيف الى مهيته
فهو كلمتها وحمدها لانه شرح صفات الله ومظهر لاسمائه والحمد
شرح فضايل المحمود وفواضله والوجود المنبسط حمده الذى وصف به
نفسه وعين النفس فلا يحتاج الى نفس اخرى وان كانت هي كظل

لنور وظهور



لنور وظهور لخفاء وفرع لاصل وغير ذلك من العبارات ليحافظ المراتب
ولا يدل على انها من حيث جسميتها اه بل يدل لان الوجود اينما كان حيوة
وعلم وادراك واراده كما صرح به في نفسه مرارا وهو معكم اينما كنتم
الميتة المظلمة المشوبة بالاعدام هذا الموت وهذه الظلمة بالنسبة الى
حيوة اخرى حيوانية هي مبدء الدرك والفعل واما بالنسبة الى الحيوة
الذاتية عامه هي الوجود السارى فلا ومن الماء كل شيء حي اى من ماء حيوة
الوجود بل الهيولى التي هي انزل من الاجسام النوعية والجسم بالمعنى الذى
هو مادة حية لان الهيولى موجودة والشوب بالعدم الذى قاله في الجسم ينادى
بالوجود ولو كان الموت والظلمة النسبيان منافيين الحيوة والذكر
والتسبيح من وجه اخر فههنا حيوة اخرى هي حيوة العلم بالله وصفاته
وافعاله والمعرفة التفصيلية وكانت الاولياء بالنسبة اليها
موتا الناس موتى واهل العلم احياء فاين عموم الحيوة الدالة عليها
عموم التسبيح ونحن لا ننكر حيوة الجسم المثالى وغيره وتسبيحها ولكن لا
نقتصر لان الحيوة قسمان بل ثلثة اقسام عام وخاص واخص كما مر
يمكن ان يستتم اه هذا توجيه للكلام بما لا يرضى صاحبه اذ الحيوة
ح تكون عرضية لهذه الاجسام الكائنة وصرح الشيخ بانها ذاتية لها
لانها تسعى اليها النفوس قلت ان تقول السعى منقوص والساعة
اجوف بدليل ذكر اهل اللغة اياها في سوع ويمكن التوجيه بانه قال
صاحب القاموس في السعى والسعوه بالكسر الساعة كالسعواء فاقول

لعل بناء القيل على ان الساعة واصلها السوعة مقلوبة السعوة والقلب
المكانى فى الحروف هو اردكثيره فى الصرف وقال الزجاج معنى الساعة فى
كل القران الوقت الذى تقوم فيه القيمة يريد انها ساعة خفيفة يحدث
فيها امر عظيم فلقلة الوقت الذى تقوم فيه سماها ساعة اقول فى
اطلاق الساعة اشارة الى ما سنفصل ان القيمة فى باطن عالم الطبيعة
وانها فى السلسلة الطولية الصعودية وفيه اشارة الى قربها كما قال
الله تعم يوم يرونه بعيدا ونريه قريبا فلتفاوت مراتب اهل النظر
اليها ربما يطلق عليها اليوم كما ذكر وكقوله تعم فى يوم كان مقداره
خمسين الف سنة وربما تقصر فيطلق عليها الساعة وربما يجعل اقصر
كما قال تعم وما امر الساعة الا كلمح بالبصر او هو اقرب وامر المعاد كامر
المبدء كاليوم للساعات اوكالسنة للايام فان حكم الكل حكم كل
واحد كما قال تعم ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فكما ان كل واحدة
تبلغ الى الغاية وتستغنى عن البدن وقواه بذاتها وباطن ذاتها كذلك
الجميع متوجهة الى الغايات واصلة اليها حتى تصل الى غاية الغايات
فالساعات الصغريات مشمولة للكبرى الا ان الحس والخيال يضيقان
عن هذا النيل بل لا يسع نطاق العقل الا ان لا يعلم اجمالا بان هاهنا
متوجهات الى الغايات فى السلسلة الطولية الصعودية غير متناهية
واصلات بحركات جوهرية وتبدلات ذاتية غير متناهية فى ازمنة
غير متناهية الى غاية الغايات فان وعاء كل شئ بحسبه فزمان تبدل

جزئى



جزئى متناه محدود وزمان تبدل امور غير متناهية غير محدود وان كان
بالنسبة الى مبدء المبادى كلمح بالبصر بل هو اقرب ولكل وجهة فان النور
والصور كمخروط راسه عند عالم التجرد وقاعدته عند عالم المادة او بالعكس
فانه ان لوحظ البساطة والجمعية فراسه الدقيق فى عالم التجرد اذ البساطة
هنالك اتم والفرق والانتشار والتركيب هنا اوفر وان لوحظ سعة
الوجود والمجرد اوسع وجودا فقاعدته هنالك وراسه الضيق هاهنا
استعارة اى الاستعارة التبعية التى تكون فى الافعال مثل نطقت
الحال بكذا والمراد الدلالة كقوله تعم ان الذين اشتروا الضلالة بالهدى
اى استبدلوا لكن انشاء الحيوة فى نشاة اه تعويض بالامام
حيث قال لان ذلك لا ينكر بان المراد بالنفخة الاولى هو اللازم
الذى هو الاماتة عن نشاة سافلة فيطابق ح ما سيقوله الشيخ العربى
ان النفخة نفختان وقوله واعلم اه تاكيد وتسجيل لهذا وحاصله
انه يقطع النفخة المباركة والنفخة العطرية الربانية عن هذه
الصور الطبيعية الظلمانية وتتعلق بالصور البرزخية البسيطة اى
يشتد تعلقها بها كما علم من السوابق فتموت تلك وتحيى هذه و
تترك وترفض تلك وتستعمل وتنهض هذه وايضا تصعق البرزخيات
وتمحو الاخرويات وبالجملة نفخة الاماتة والفزع والصعق لاطفاء
نور وجوداتها والنفخة الاخرى لقيام وجودها بوجود القيوم تعالى
شانه وحياتها بحيوته صور الخفها فى مجموع هذا القرى وما ورد



ان فى هذا القرن نقرا بعدد الخلايق اشارة الى هذا بعين الصورة الخ
هو بها فى القرى اى بذات الصوره وباطن ذاتها او بباصرة تلك الصورة
المثالية وح اطلاق العين اما من باب التغليب واما من باب ان
كل مشعر هنالك عين المشاعر الاخرى ليسوا من اهل السموات و
الارض بل هم اهل الله تعم فلا يجرى عليهم تجدد الاكوان ولا تغير الزمان
لانهم ليسوا هذه المدركات والابدان المركبة من العناصر الكائنة
الفاسدة بل عقول بسيطة وارواح مرسلة بحسب الباطن غير متحيزة ولا
متمتيله ولا موجهة بالجهات حيث ها الجبروت ومتاها الدهر الايمن
الاعلى وجهتها الفوقية المعنوية وغيهم النور وهى فى الصعود كالملائكة
المهيمين والمقربين فى النزول از وجود خود چون كشتم تهى نيست از
غير خدايم آگهى فانى از خويشم من وباقى بحق شد لباس هستيم يكباره شق
واما الكبرى فبهمة وقتها اه لانها فى السلسلة الطولية الصعودية
لا فى العرضية كامر ولذا لقن تعم نبيه ص ان يقول فى جواب سؤال الكفرة
العميان علمها عند ربى فمن يطالبها من مستقبل السلسلة العرضية
فقد استسمن ذا ورم كطالبة المبدء الازلى من ماضيها ولذا
استصعب اهل الفكر ذلك فضلا من اولى الاوهام والخيالات
ويرشدك الى ذلك ما قاله الشيخ العزيز ان يوم القيمة الكبرى لساعات
الانفاس الصغريات كاليوم للساعات الزمانية او كالسنة للايام
وقال المولوى بازبان حال ميگفت پسى كه ز محشر حشر را پرسيد كسى

وكل ما فى



وكل ما فى القيمة الكبرى فله نظير فى الصغرى مثل ان فى الكبرى زلزلت الارض
زلزالها كذلك عند موت الانسان الصغير زلزلت ارض بدنه و
ارتعدت بنيته وفى الكبرى حملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة
كذلك فى الصغرى تدك عظام بدنه دكا وفى الكبرى انكدرت النجوم
وفى الصغرى انكدرت انوار نجوم القوى وفى الكبرى كورت الشمس و
خسف القمر وفى الصغرى كور روح القلب الذى كالشمس فى العالم الصغير
وانخسف نور الروح الدماغى المستمد من القلب الصنوبرى وفى الكبرى
حشر الكل الى الله الواحد القهار وفى الصغرى حشر جميع القوى النفسانية
الى ذات بسيطة روحانية كما سيذكره وانكشاف الحق بالوحدة
الحقيقية اى تجليه الاعظم باسمه الواحد والاحد والقهار واختفاء
الماهيات وعود الوجودات اليه تعم باسقاط اضافتها عن الماهيات
بعكس حالها قبل القيمة الكبرى من تكثر الوجودات واضافتها الى
الماهيات حتى المجردات ينمحى اضافة وجودها الى ماهياتها كما فى الخبر
سيما انها من صقع الربوبية واحكام الغيرية والسوائية فيها
مستهلكة من الحركة والمادة بالمعنى الاعم ولواحقهما ولهذا كان العالم
بمعنى ما سوى الله هو العالم الطبيعى وما انطبع فيه وما تعلق به
لا غير ثم بعينها موجودة بوجود الكل وانوركما سبق مرجع توجه
كل سافل الى عال اه هذا التوجه والرجوع والتبدل ونحوها طولى كما مر
غير مرة وكيف لم يتحقق الوصول الى الغاية والقيام عند الرب وليس

لنفصل ما لنفضاء الى لنيل الغاية وما لكيم بالخبر الاخبار وجود ما

ولينظر
عناصر النطفة القذره والنفس الكلية الالهيه او النطقية القدسية
الكل المتوجهات الطوليه سيما اذا رفع النقاب عن وجه النفس و نضت
الجلابيب عن قامتها اذ قد عرفت ان الحشر والقيمة ونحوها من الالفاظ
لا نطلق في الملة الا عند هذا التجرد التام كما قال ع عنده قرب بر ب
الكعبه لكن حقيقتها قائمة وكيف يكون قيمة اصحاب اليمين واصحاب
الشمال قيمة وغاياتهم صوريه ومجازاتهم جسميه وقيمة اهل الحقيقة
ها هنا غير قائمة وقد بلغوا من الغايه الى ما بلغوا ووصلوا من صفات
ربهم الى ما وصلوا بقوة ربانية وهم اهل المعنى والكامل انسان ربانى
وكان رب انسانى كما فى اخر الشفا واتصال النفوس السماوية
بنهاياتها العقلية هذا الاتصال يتصور بوجوه احدها ان تصير تلك
النفوس عقولا مجردة والافلاك معطلة والفيض مقطوعا وهذا
باطل عندهم والثانى ان تصير عقولا مترقية الى الجبروت وتتراقى النفوس
المستهلكة الارضية من الانسان الى السماء متصرفة فيها بدلا عن الاولى
ثم تصير هذه عقولا مترقية الى الجبروت وتتراقى نفوس اخرى كاملة
ارضية وهكذا وهذا قول بعضهم لكنه تناسخ باطل والثالث ما هو
طريقة المصنف وهو ان للنفس الفلكية تبدلا ذاتيا فى تبتة منها نقص
وتتصل بالعقول وتبتده وتخترع مرتبة اخرى منها ثم تتحد هى
ايضا بالعقول وتخترع اخرى وهكذا فالفلك والفلكى لهما افراد
متوالية متصلة على التعاقب يتحد الكل بنهاياتها العقلية فى ملة





غير متناهيه وهذا هو المراد هنا وقد فصل فى مفاتيح الغيب هذا المطلب فلينظر
لذات الملك اى النفس الفلكية كقوة الخيال اى كصورة خيالية لها
وانما قال كالقوة لاتحاد الخيال والتخيل ولا هذه الانوار اى الانوار الطبيعية
المتشتتة اذ لها يومئذ انوار اقوى واجمع ملكوتية امور الاخرة واحوالها
وهذا كاحوال المبدء عند اهله شهود الجنة واهلها سيما الملكات
الحميدة المصورة بالصور الجميلة وجنة الصفات وجنة الذات مشهودة
لارباب التخلق والتحقق قبل القيمة هر كرا مروز معاينه رخ دوست بديد
طفل راهيست كه او منتظر فرداشد وقال اخر وعدهٔ وصل تو را غير بفردا
انداخت دارم اميد كه امروز بفردا نرسد وتبدلت اسماءهم آه
وهذا كما فى رجال الله الموسومين بالابدال المبدل وجودهم الظلمانى
بالوجود النورانى وكذا اشارهم قال المعصوم ع لا ارى الا وجهك و
لا اسمع الا صوتك وقال سيد الشهدا عميت عين لا تراك ابعده
وهذا فيمن لم تعطل فى البرزخيات اعاذنا الله منه وهو ان
جميع الناس مثل له آه وهذا الاشكال لاهل الصوره نشاء من النظر
الى الصوره اى بسا كس راكه صورت راه زد قصد صورت كرد و بر الله
زد جمله عالم زين سبب كمراه شد كم كسى ز ابدال حق آگاه شد
كفتند ايشان هم بشر ما هم بشر جلكى ما ان بسته خواب و خود
كار پاكان را قياس از خود مگير گرچه ماند در نوشتن شير شير
حركتا اخرى ذاتية منشاها آه حاصله ان لكل موجود طبيعى عبادة



هذه
تكوينية باعتبار امتثال الاوامر والنواهى التكوينية وللانسان مع
عبادة تكليفية باعتبار الاوامر والنواهى التكليفية الواردة من الشريعة
والطريقه والمراد بالكيفية النفسانية الحالات والاخلاق والعلوم
والمعارف وبالباعث الدينى نية القربة فالمخرات هو الانسان وما فيه
الحركة هو الصراط غير لقاء الله اى غير مظهرية اسمه الاعظم الجامع لكل
الاسماء وان كانت مظهرية بعض الاسماء الاخرى كالسميع البصير المدرك
الخبير والقاهر والمضل والخافض والمذل ونحوها والانسان الكامل هو
عبد الله وغيره عبد السميع البصير وعبد المدرك الخبير او عبد القاهر او عبد
المضل او غير ذلك من الاسماء الا اسم الجلالة يوجب السقوط عن الفطرة
اى عن الفطرة الاصلية لاصل النوع وان كان بدون الهوى الى دار الجحيم
بل بمجرد القطع وعدم الوصول الى غاية المقربين من اهل الله وانما قلنا
ذلك ليندرج اصحاب اليمين فان الله تعم ثلث عباده بقوله فاما ان
كان من المقربين الايات فاذن الصراط له وجهان اى كطريق
فيه جادتان احديهما اصلاح العقل النظرى والاخرى اصلاح العقل
العملى فالادعية للاول والاحدية للثانى لان ذلك منحصر فى نور
العلم وقوة الايمان والمعرفة يرشدك الى هذا جعله الشهود اخر
اعمال العقل العملى اذ المراتب هنا اربعة التجلية والتخلية والتحلية
والفناء يعبرون عن الفناء بان يرى كل علم مستهلكا فى علمه وكل
قدرة مستهلكة فى قدرته وهكذا فى باقى الصفات العليا بل كل





وجود مستهلكا تحت وجوده فاخر العمل ايضا الشهود الذى هو كمال المعرفة
فمنهم من يمر كطرف العين وهؤلاء هم ارباب الهمم العالية الذين
يقطعون علاقتهم عن الدنيا بالكلية دفعة واحده كما قيل يكقدم بر نفس
خود نه ديكرى در كوى دوست اقول لا يبعد ان يكون الاول آه
هذا بناء على ان يكون المقصد جنة الذات البحتة والحق المحض فى نور
الذات والا فالسير فى الله تعم نفس جنة الصفات فكيف السير من الله
تعم والكفار لا جواز لهم عليه اذ ليس الاصل بيدهم فكيف الفرع
فهو السبيل اليه ما كانوا يعبدون وهو الجبابره سبعة
الاف سنة فيض الله لا ينقطع ونوره لا يأفل وتعيين السبعة
باعتبار الكواكب السبعة او باعتبار التغيرات الكلية فى ادوار اولى
العزم السبعة من الرسل او باعتبار اللطايف السبع الانسانية
فلما قبلوه ولم يفوا به اى قبلوه تعلقا ولم يفوا به تحققا فان
الاسلام التسليم والاستقامة فيه كما قال تعم فاستقم كما امرت فضرب
لهم جسر لئلا يحترقوا بنار الطبيعة حتى يقضوا اوطارهم وهم
المهتكون اى المتجاهرون بالفسق على خلاف المستورون وانما
يعظم ثواب العمل على قدر ما فى القلب من النور آه فمن صائم يصوم للامتثال
ومن صائم يصوم لتحصيل صفاء القلب اذ الجوع سحاب مطر الحكمة
ومن صائم يصوم ليطلع على حال الفقراء ومن صائم يصوم ليتخلق
بخلق صمد لا يطعم ومن منفق ينفق للامتثال ومن منفق ينفق

لتحصيل الصفة الحميدة التي هي الجود ومن منفق ينفق رفقة على الفقاير
ومن منفق ينفق المتخلق بخلق قاضي الحاجات ورازق البرية وقس عليه
وغيره من العلوم والاعمال فان العلوم المعينة لرعلوم آلية لا
اصالية والاعمال الصالحة مصيقلة لمراتب القلب وفي الحديث القدسي
فخلقت الخلق لكي اعرف ويمدلك يوم القيمة كجسر محسوس آه يريد
ان الفضل في الجمع بين الاوضاع فالصراط الذي شرحناه انه منهج التوحيد
وان له وجهين النظري والعملي ولكل منهما حدود ومقامات كان
روحانيا فليذعن المؤمن ان له صورة ايضا اخروية محسوسة محدودة
كجسر فوق خندق او بئر وسيع عميق مسجود كغيره من امور المعاد الجسمانية
كظل اي كظلة لهيولانية كما هو مفاد لا ظليل ذي ثلث شعب لانه
متباعد تباعدا مكانيا ذا طول وعرض وعمق واقع اجزاؤه في الغيبة
كل عن الآخر ولا يغني من لهب المتباعد الزماني الذي لاجزائه الغير القارة
كما لا يغني من لهب الشهوات اسم حجج الله وفي الزيارة المأثورة
عنهم عم فيهم وانتم السبل الاعظم والصراط الاقوم والمسافرة
المتحركة فيه هو العبارة اخرى لما قبلها ثم يزيد في العجب كون ما منه الحركة
وما اليه وبالجملة الاربعة واحدة كما لا يخفى على اولى النهى ففي كل
خطوة تضع قدمها على رأسها اشارة الى وحدتية الحركة وايضا العلم لانه
للعمل والعمل ملازم للعلم يقتضي وضع القدم على الراس انها تحمل على
مقتضى نور معرفتها التي هي بمنزلة راسها ومعنى وضع الرأس على القدم





انها تبنى معرفتها على نتيجة عملها الذي كان بناؤه على المعرفة السابقة
حتى تقطع المنازل الى الله تعم يقى لها في لسان الشريعة صحايف الاعمال
والعلوم ايضا والاقتصار على الاعمال لان العلوم ايضا افعال لكنها افعال
القلوب ثم ان صور الاعمال في هذا الكتاب الواسع من ثلثة وجوه
احدها الحالات والملكات التي هي آثار الاعمال بل اصولها ويتابعها
لفها وثانيها الصور الشبحية المتمثلة المناسبة للملكات في النفس
للنفس وثالثها الصور الادراكية من الاعمال كما اذا رجعت القهقري لان
تجد صور الاعمال منقوشة في كتاب نفسك مع احتجابك وكثرة
اشتغالك فكيف اذا كشف الغطاء عنك فالمصورون آه كالعقل
الفعال للكليات والنفوس المنطبعة والمثل المعلقة والاشباح
الربانية والرقايق الجزئية للجزئيات من عمل حسنة آه لان
الحسنة تجر الحسنة حتى تصير ملكة تنزل عليهم الملائكة اي تحصل
من ملكاتهم الحميدة طبقات من الملائكة كغلمان جميلة وولدان
مخلدة او المراد نفس الملكات الحميدة او المراد من الملائكة المنزلة
عليهم في الدنيا كل ما يدل على الخير وهي آثار الخير التي للملكة التوحيد والاستقامة
والتمكن عليه فكل تحول وكل فعل منهم خير ويدل على خير الخير وبالجملة
يتنزل عليهم الانوار من نور الانوار نورا ونورا من يمين ويسرة وتحت وفوق
بوش بر كوه نور افكنه طوق وقس عليه طرف الظلمة ومظاهر القهر
وفي لسان الشريعة بالملك وفي وحدة مادتهما اشارة الى وحدة



المسمى وقد يطلب في جانب الشر ايضا الملك كما قال تعم عليها ملائكة غلاظ
شداد لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وذلك باعتبار
وجه الله في الملكات ومظهرية القدرة القهرية او صحيفة
ارفع من نفسه وهي كالنفوس المنطبعة والنفوس والعقول الكلية
ففي المنطبعة بنحو الجزئية وفي الكلية بنحو الكلية والاولى بايدي الثانية
ووجدوا ما عملوا حاضرا من ثلثة اوجه ذكرنا من ملكات الاعمال
وصورها المجسمة وصورها الادراكية ومنها قوله خلق الكافر
من ذنب المؤمن اي الشيطان الكافر الذي هو صورة الملكة التي تحصل من
تكرر الذنب ووجه آخر انه قد يؤدي كثرة الذنوب الى اسوداد القلب و
يؤدي الى ان يصير ذلك المؤمن مرتدا ووجه آخر لما كان المؤمن الذي
هو الانسان الكامل اصلا كان الكل فروعه كما قيل انه خلق من فضالة
طينته ساير الاكوان فاذا اخذ مطلق المؤمن ومطلق الكافر والمؤمن
فقد جعل المؤمن المذنب اصلا والكافر فرعا كما ان نباتية الاصل
وساير النباتات فروعه وحيوانية الاصل وساير الحيوانات
فروعه واظلاله وكذا في الاخلاق محبته الاصل ومحباتها فروع وقهره
كذا وقس عليها عصمة الانسان الكامل المعصوم علما وعملا وعصمة الملائكة
العلامة والعمالة وهكذا ليست الا غاية افعاله آه ان قيل يكون
فاعل الثواب والعقاب نفس الانسان فكيف يكون الحق تعم مثيبا و
معذبا ومعاقبا كما في الكتاب والسنة واتفاق الكل عليه قلنا جاعل الوجود





مطلقا وجاعل النور والظلمات هو الله كما قالوا لا مؤثر في الوجود الا الله
الا ان العقول والنفوس والقوى جهات لفاعليته ومخصصات لفعله فالوجود
سواء كان في مظاهر اللطف او في مظاهر القهر فيضه وسببه بلا واسطة
او بواسطة واحدة او متعددة الحمد لله الذي برهانه ان ليس شأن
ليس فيه شأنه وبوجه آخر وجود آثار النفس بما هو وجود من الله و
بما هو مضاف الى مهيات الآثار من النفس كانت قوته
الادراكية قدرة آه كما في النوم الذي هو اخو الموت فالسماء التي تظلك
والارض تحملك والانسان الذي يخاطبك وما يعجبك وما يؤذيك
وبالجملة جميع ما انت به مشتغل عملك وكذا العلم الفعلي عين القدرة
كما قال تعم وكل انسان المراد بطايره صحيفة عمله وهي نفسه ويمكن
ان يراد والله اعلم به طاير الاقبال والادبار بان يكون كناية عن
حسن عاقبته او سوء عاقبته وهذا معهود بين الناس ومنه
غراب البين كما قيل رمى الله الغراب بمارمانا فافجع الغريب سوى
الغراب قوله تعم وننشكم الدلالة من جهة لفظ الانشاء وما
لا تعلمون وفذلكة حساب حسنات ماخوذة من قول المحاسب
هذا اثنان وهذا ثلثة وهذا خمسة فذلك عشرة والمراد بها و
بالحاصل والجملة هنا الملكات وبالمتفرقات الافعال والاقوال المتكررة
في الدنيا وبالكتاب الذي لا يغادر شيئا الا احصاها النفس الانسانية
وفي قدرة الله تعم ان يكشف في لحظة واحدة للخلايق حاصل اعمالهم

هذا للمقربين واضح لصيرورتهم عقولا بسيطة بل عقولا كلية وكينونتهم اروحا
مجردة عن المادة ومن حجب الزمان والمكان وغيرهما مطويا في وجودهم
جميع الصور كما ورد انه عليه السلام كان يتلو القران جميعا دفعة واحدة اى
مطلق القران تدوينيا كان او تكوينيا افاقيا كان او انفسيا وبالجملة
هذه السعة والاحاطة صارت مقاما لهم واما بالنسبة الى اصحاب
اليمين الذين لم يستكمل عقولهم النظرية فضلا عن اصحاب الشمال فالانكشاف
في لحظة واحدة ليس مقاما لهم ولم يكن تجردهم الا برزخيا فذلك
الانكشاف كحال لهم سريع الزوال وليس لهم العلم بالعلم بل لهم ادراك
بسيط لا الادراك التركيبي فمقام اولئك المقربين كمقام المستغرقين في
في يوسف دائما وحال هؤلاء كحال النسوة المستغرقات فيه سويعة ولما
عرفت معنى الحاصل والفذلكة كان لانكشاف الحاصل وجه اخر هو كون الملكة
حالة بسيطة جامعة للفعليات المنبعثة منها فانكشافها انكشاف
الجميع دفعة واحدة ثم ان في المعاد الجسماني اشكالا وهو انه ورد التبدلات
والتجددات الاخروية في الكتاب والسنة مثل قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا ومثل حركات اهل الجنة واكلاتهم وشرباتهم و
مباشراتهم المتعاقبة المتجددة ومثلها في اهل النار مما يليق بحالهم
والحال ان القوة والاستعداد هنالك مفقودات اذ الهيولى من خاصية
هذه النشأة الطبيعية والدنيا مزرعة الاخرة دار الحصاد فحكلها هو
من لوازم اعمالهم وملكاتهم لا بد ان يشاهد دفعة وهذا يؤكد





عموم الكشف في اللحظة مع انه لا يساعده العقل والنقل ولا يتيسر الكثير
من المتفلسفة المنكرين للعلم بالجزئيات في المجردات تصويره فكيف
يقع لاصحاب اليمين فضلا عن اصحاب الشمال ولو تيسر لهؤلاء لكان لهم
اعلى المقامات مع انه لم يكن لهم من العلوم والمقامات ما يوجبه وافعال
الله ليست جزافية وان اثبت هذا المقام لصاحب العقل بالفعل
والمستفاد والعقلي الكلية كان موجها ولكن الاشكال ليس فيهم و
الحل ان الصور الاخروية صور صرفة وامتداداتها امتدادات محضة
بلا حامل وليس لها الا القيام الصدوري بالحق تعالى كما ورد يا من كل شئ
قائم بك وعدم اجتماعها مكانا وزمانا ذاتي لصورها ومقاديرها
والذاتي لا يعلل ولا يتخلف فالغيبة في الابعاد القارة وعدم القرار
في الزمان انما هما بالذات كما في هذه النشأة وليسا بسبب الهيولى حتى
لو فرض عدم الهيولى لكان الامتدادات القارة والغير القارة بحالها
في عدم امكان اجتماع اجزائها هذا في المدرك واما المدرك فهو وان
كان من اصحاب اليمين لم يخرج عقله النظري الذي يدور عليه مدار
التجرد الحقيقي والسعة الحقيقية من القوة الى الفعل فصار ضيق الوجود
في الفطرة الثانوية اذ النفس الناطقة في غاية اللطافة فباي شئ
تتوجه تتصور بصورته وتتزيى بزيه فاذا نشأت مدة عمرها
على الاتحاد بالصور الممتدة والجزئيات الداثرة صار حكمها حكمها
فتنفعل مشتهياته تعاقبا ولاء ولم يتات لها الكلات غير



متناهية او مباشرات غير متناهية بل كثيرة متناهية دفعة وهذا
واضح هذا ما حققناه في دفع ذلك الاعضال وعلمنا بتعليم الملائكة
ورسله اى بالاتصال بالعقل الفعال واستعمال رسول الله تعلمنا المنطق
الحق الذي هو ميزان العلوم اين ميزان العلوم في القران اى مطلقه
الذي هو مقسم لاقسامه الخمسة بقرينة انه اثبت في الجواب مطلقه بانه
لا يليق بالمقارنة المذكورة الا ميزان العلوم واما السؤال بانه اين
استعمال اقسامه الخمسة في القران فهو شئ اخر والجواب بتفصيل الاقسام
في القران في مفاتيح الغيب كما سيأتي الارجاع اليه فالمعلم الاول
هو الحق سبحانه والمعلم الثاني هو جبرئيل لما اشتهر بين الحكماء ان المعلم الاول
ارسطو واضع الميزان والمعلم الثاني ابا نصر ناقله من اليونانية الى
العربية قال رحمه الله المعلم الاول هو الله سبحانه والثاني هو جبرئيل
والثالث هو الرسول اى باعتبار الروحانية المتصلة بعضها ببعض
الى الله هذا بحسب الباطن واما بحسب الظاهر فباعتبار التلقي من القران
وكلام الله قديم الاكبر والاوسط والاصغر اى الشكل الاول والثاني
والثالث ولم يعتبر الرابع لبعده عن الطباع وميزان التلازم
هو الاستثنائي وميزان التعاند هو المنفصلات فالاول كقوله تعالى
وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه اى الاعادة اهون
عليه من الابداء وكل ما هو اهون عليه فهو ادخل في الامكان وكقوله تعالى
وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء اى انها نفس وكل نفس كذا





وامثالهما كثيرة والثاني كقوله تعالى حكاية عن الخليل عم فلما افل قال لا احب الافلين
اى الكوكب افل وربي ليس بافل والثالث كقوله تعالى ما قدروا الله حق قدره اذ
قالوا ما انزل الله على بشر من شئ فان موسى عم مثلا بشر وموسى عم منزل
عليه الكتاب والاستثنائي كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والانفصالي
كقوله تعالى انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وانا لسنا على ضلال فبقي
انكم في ضلال وقس على هذه ساير ما في الكتاب والسنة فتبا لمن ينكر الميزان
قائلا انه لم يستعمل في الكتاب والسنة فان اريد انه لم يستعمل فيهما الالفاظ
المصطلحة فكثير من العلوم الدينية كذلك كالثابت والمنفي والحال
والدور والتسلسل وغيرهما في الكلام والواجب المطلق والمشروط والعيني و
التخييري والاصل والاستصحاب واقسام الاجماع والقياس وغيرها في
علم اصول الفقه والعقد والايقاع والايجاب والقبول واقسام العقود
واقسام الايقاع وغيرها في الفقه وليست بدعة وضلالة ارزقنا
الله الانصاف ووقانا من الاعتساف فالمحبوس من الغذاء
الجوهر الحاس آه فالحنابلة وامثالهم كانهم ليسوا الا الحواس والخيال و
الوهم وهذه كانها حنابلة وجود الانسان والحكيم المتأله كانه ليس الا
العقل والعاقل كانها الحكيم العرف القائم على التنزيه في وجود
الانسان اذا صارت بحسبها بالفعل لكن الجامعين اولئك هم
الفائزون الراشدون الهادون المغتبطون غبطة عظمى المبتهجون
بهجة كبرى هي كيفية الموازنة بين النشأتين اى يوازنهما الانسان

بميزان العقل المستقيم ويذعن بان كل صورة طبيعية هاهنا فبازائها
صورة هنالك مثالية ثم في عالم العقل صورة عقلية هي الحقيقة
والاوليان رقيقة ودقيقة الرقيقة فالمتفلسفة قائلون بحقايقها
فقط واهل القشر برقايقها فقط لاقتصار افراطا او تفريطا والحق
هو الجمع بين الوضعين وهو الحسنة بين السيئتين فكونوا امة وسطا
فامنوا بحقيقة الصراط المستقيم وهي صراط علي حق نسكه وبرقيقته التي
هي الجسر الممدود بين الجنة والنار وبصحف النفوس وبتطاير الكتب عن
اليمين والشمال وبموازين العلوم والاعمال حقايقها ورقايقها جميعا
وقس عليها غيرها    ومتفلسفة الحكماء الحاملون ما ورد في القران
في المبدء والمعاد على الروحانيات والمعاني المجردة وعالم الصورة
عندهم منحصر في الصور المادية    الا في عالم القيمة اي عالم العقول القائمة
بقيومية الحق تعالى كيف وهي المعاني الصرفة التي لا متعلق لها ولا صورة
لا مثالية ولا طبيعية    فاما من ثقلت موازينه ثقل موازين العلوم
كثرة ما يوزن في الموازين الخمسة سيما ان كانت مواد البرهان اللمي وثقل
موازين الاعمال ثقل كفة الحسنات بالنسبة الى كفة السيئات فلا يتوهم
اجمال في الثقل والخفة بالبيان العقلي    فاذا جمع يوم القيمة اه بل لاهل
السلوك هاهنا محاسبة ومراقبة وموازنة بان يزنوا كل ليلة حسناتهم
وسيئاتهم الصادرة عنهم كل يوم فان زادت السيئات تداركوها بالتوبة
والانابة والذكر والطاعة وكذا ان تساويا ومحوا كفة الحسنات بالطاعات

الليلية



الليلية وان زادت حسناتهم اليومية وازنوها بنعم الله تعالى التي اسبغ عليهم
ظاهرة وباطنة فلا محالة رجعوا مستحيين مستغفرين مستوثقين بفضله وكرمه
بل ان تاملوا قليلا علموا ان طاعاتهم بتوفيقه وتسديده فهي اعظم نعمائه
لهم كما قال تعالى قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هديكم للايمان
كما قال تعالى في حق امثالهم اه تمام الاية ولا تطرد الذين يدعون ربهم
بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من
حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين    وقد قال وما انا
بظلام اي بمنسوب الى الظلم فالمشتق بمعنى المنتسب كالحداد والتمار والبقال
والمشمش ونحوها    فهؤلاء قسمان فاهل الحساب بحسب المنافسة وعدمها
وبحسب رجحان احدى الكفتين وعدمه على ما مر خمسة وبانضمام الخمسة
الذين ليسوا من اهل الحساب كان الكل عشرة كاملة    واشتدت
جهات الفاعلية والتاثير ليس المراد بالجهات الفاعلية العقول المسماة
بارباب الانواع لانها ايضا فانية بل المراد الاسماء الحسنى التي هي عند
العرفاء مربيات الاشياء فتفنى المظاهر في الظاهر كالحيوان في السميع
البصير والمدرك الخبير والملك في السبوح القدوس والانسان في اسم
الجلالة وهو الله وهكذا    وخروج المستعدات من القوة الى الفعل
اه اي تبدل كل الصور الطبيعية طولا الى الصور البرزخية وهي من صقع
النفوس كما ان النفوس من صقع العقول بل النفوس الكلية الالهية
نفس العقول وجميع الغايات لهذه الطبيعيات مشمولة لغاية



الغايات لان وحدتها وحدة حقة حقيقية لا عددية فالجميع قائمة هنالك
بالقيوم تعالى لا بالقوابل ولكل فعل اجل يناسبه حتى يصل الى غايته والفعل
اذا كان كليا لا حد له كانت المدة المضروبة له بحسبه مع انتهاء الكل
التي لا حد لها الى الله وهو وراء ما لا نهاية له بما لا نهاية له ولا منافاة
لان هذا الانتهاء طولي وايصال غائي فلا تتوهم نفاد كلمات الله وفيضه
وجوده وليس التبدل والبروز بمجرد تبدل النظر هنا باسقاط الاضافات
ولو صار مقاما للناظر متمكنا فيه مع بقاء الوجود الدنيوي وان كان هذا
ايضا فيما عند الله وموتا اختياريا بل شرطا للوصول الى غاية الغايات
واقصى النهايات والبغية الكبرى للفئة الاسنى الاعلى فان من كان
في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى وقد عرفت ان المعرفة بذر المشاهدة    الا
باذن الله اي بما لكية الله لان الكل موجودة هنالك بوجوده كما عرفت
من معنى قوله تعالى فاذا هم قيام ينظرون    لم يبق لانوار الكواكب عند
ذلك ظهور لانه اذا عاد الكل الى صقع الله والوجود بشراشره الى الواجب
لم يكن لمهيات الكواكب نور ولا ظهور اذ النور والظهور راجع
الى الوجود والمهيات ظلمات وغواسق لا بنحو الايجاب وان كان
عدوليا بل بمعنى السلب البسيط اي ليست انوارا او ظهورات فيراد
بالكوكب كل موجود استعار الوجود من الحقيقة وهي نور كل نور فيكون
الكواكب الصورية احدى جزئياته    ولهذا يكون ابدان اهل الجنة
بصورة نفوسها هذا على سبيل التمثيل فان ابدان اهل النار ايضا

كذلك



ابدان
كذلك فانهم يحشرون على صور يحسن عندها القردة والخنازير كما ان
اهل الجنة جرد مرد بخلاف الابدان في الدنيا اذ ربما يكون البدن اسود
والنفس نورية كما في بلال وربما يكون بالعكس    عنصرا واحدا من حيث
الوجود مظلما كما في النار وان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره    لا
يرون فيها شمسا ولا زمهريرا اي اضدادا لكونها مقام تصالح الاضداد
فيذرها قاعا صفصفا ان شئت ان ترى يا حبيبي انموذجا
من ذلك القاع فارجع الانوار الاسفهبدية والصور النوعية والشخصية
بما هي فعليات كلا الى صقع الله تعالى وسلم الامانات من الحلي والحلل التي
تزينت بها الصورة الاستعدادية المشتركة الى اهلها فلا بد يوما ان يرد
الودايع وقم بالقسط واعط الحق بمن له الحق حتى ترى الكل متعلقات به
طولا ايلات الى صقعه علوا وترى انه لا يبقى الا القاع الخالي عن ماء
حيوة الارواح وكلاء الاشباح كصفحة ملساء هي عين تلك التخاطيط العجيبة
والصور الغريبة عطلاء مع ان تلك الصفحة ايضا لا تخلو ونفسها بل القبض
ويفنى وجودها والارض جميعا قبضته يوم القيمة ولما كان للتوحيد
مراتب توحيد الافعال وتوحيد الصفات وتوحيد الذات كانت الجبال
يوم القيمة على ثلث احوال كما ورد في القران المجيد وقال بعض المفسرين
يجعل الله تعالى الجبال يوم القيمة كثيبا مهيلا ثم عهنا منفوشا ثم
هباء منثورا فليس المراد انه يبقى موادها الرملية اذ الابدان تفنى
بالكلية ويكون الملك مادة وصورة لله    والمتخلصون اي المقربون

الذين لا تعطل لهم في البرزخيات بل طويت عند وجودهم عوالم الصور جميعا
يتصلون بالحضرة الواحدية خلاف طويقت بودكا وليا تمنا كنند از خدا
جز خدا وبالجملة يتصل البر بالبحر لانه مقام تصالح الاضداد حتى ما بقي
شيء اختزنته اي اذا تحركت الارض سيما ارض الابدان حركة جوهرية و
وصلت الى غاياتها واخرجت اثقالها اي برزت كمالاتها الكامنة في
استعداداتها جيء بها الى الظلمة لانه اذا عادت الفعليات والانوار
الى الله تعالى بقيت الصورة الجسمية الممنوة بالتباعد المكاني والتمادي
الزماني والغسق الهيولاني ذكل منها غيبة وفقدان لا حضور ووجدان
وهذا عند المحشر اي حشر القوى والنفوس الى الله تعالى او المراد بالظلمة ظل
ذي ثلث شعب كما في الكلام الالهي ومدّها مد الادهار مراتبها المتفاوتة
الزمانية لا يغيب بعضها من بعض بل يتصل بالصعيد الواحد الذي يحشر
الاولون والاخرون عليه اتصال المغيا بغايته وكما انه لا نهاية له في
عين وحدته فيسع الكل دفعة واحدة دهرية كما قال فانما هي زجرة
واحدة اي القيمة توجد وسوقة واحدة في الكل طولا ونفخة واحدة
دهرا وصيحة واحدة كذا في عين كونها زجرات ونفخات ونحوها غير
متناهية عرضا ووصول واحد ووحدة جمعية في عين كونها وصولات
غير متناهية لمغياة غير متناهية الى غايات غير متناهية منطوية في الحضرة
الحقة لغاية الغايات وعنت الوجوه للحي القيوم ويرجع الى ما تحت
مقعر فلك الكواكب جهنم انما يرجع هذا اليها لان الطبيعة التي هي النار والتعلق





بها الاحتراق بالنار انما يتحقق هنا وانما حددها بفلك الكواكب اذ من الارض
الى سمته والى نفسه محل تصرف القوى والحواس والبصر يصل اليه بسبب كواكبه
لا الى الفلك الاطلس وكلما ادركها القوى اذا لوحظت بما هي كثرة ومتعلقة
بالمادة والمهية الامكانية صارت مادة للنار ولهذا كانت ابواب جهنم
بعدد المدارك السبعة كما يأتي فالرجوع رجوع المغيا الى الغاية وهو نحو
التحول وكالمعد لا يبقى الا عند المعد له وكالبدن لصاحب العقل بالفعل
رجع الى العقل ولم يتجاف عن مقامه فلا تتوهمن ان ما تحت المقعر المذكور
يصير جهنم وقد علمت ان لا وضع لامور الاخرة مع هذه الاجسام ولا مكان لها
من امكنة هذا العالم ويقول يقع في باطن حجب الدنيا وهو فرش
الكرسي الظاهر فرش الجنة واما على ما في النسخ فالاضافة بيانية او من قبيل
لجين الماء اي كرسي كالفرش للجنة من حيث سطحه المحدب فنظم الجنة
وهو الفلك الاطلس مقدم بالرتبة على نظم النار وسقفها
عرش الرحمن المراد بالعرش عقل الكل بل علم الله التفصيلي لكل
مكلف ميزان يخصه كما انه لا يوزن هنا الدراهم والدنانير بميزان البر
والشعير وبالعكس فمن مكلف اعماله جم غفير يستدعي ميزانا عظيما ومن
مكلف اعماله نزر يسير يستدعي ميزانا صغيرا فيجعل فيها الكتب ليس
المراد بتضاعيف وزن دفاتر الاعمال كما يقول به بعض المتكلمين بل المراد
موازاة نقوش الحسنات مع نقوش السيئات اللتين في جنبتي النفس
العمالة كما مر لكن قد علمت ان لكل معنى صورة فيتمثل موازين صورية



مع وضع الدفاتر فيها منصوبة هنالك كما في الدعاء وبحق الموازين اذا نصبت
والصحف اذا نشرت يدل عليها حديث صاحب السجلات كذلك
لا يتعاقبان على موضوع واحد كما يتعاقب عليه الصدق والكذب والانقياد
والامساك والاحسان والاساءة وهكذا كما يدل عليه حديث صاحب
السجلات جمع السجل اي الدفتر فقد ورد ان شخصا لم يعمل خيرا الا انه
تلفظ يوما بكلمة لا اله الا الله مخلصا فيوضع يوم القيمة في مقابله تسعة
وتسعون سجلا من اعمال الشر كل سجل كما بين المشرق والمغرب ويرجح على جميع
السجلات وظاهر الحديث المقابلة ولهذا لم يكتف المصنف بالمقابلة و
زاد عليها المعادلة ولم يقل علوه لان المعقول بما هو معقول لا يكون الا
خيرا فلان له وجودا مجردا وسيعا لا يحتمله سطح دفتر سواء كان ملكا
او شيطانا مبدء القوى المدركة والمحركة الذي هو الملك سوى الملائكة
الخارجة من الحقايق والرقايق هو الملكة الحميدة العلمية والعملية وضدها
الذي هو الشيطان كذلك هو الملكة الرذيلة ولكل منهما واصنافهما رقايق
مناسبة والملائكة تحمل ذلك العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك
يومئذ ثمانية ففي اليوم الالهي الاول كانت حملة عرشه اربعة ولكن
في اليوم الاخر تضاعف باربعة اخرى اذ كلما كان في البدو كان مثله في العود
والمراد بالعرش هو الوجود المنبسط واتيان الله تعالى ظهور المرتبة الواحدية
في النفس الكلية الالهية والارض المشرقة هي القلب المنور هذا حقيقة الامر
واما الرقيقة فالاشبه صورة ذلك العرش بصورة بيت الله حيث لم





يضع قدمه فيه ابدا كما قال عارف كامل انه منذ صنع بيت قلبي لم يخرج منه طرفة
عين ومنذ بني هذا البيت الصوري وهو الكعبة لم يضع قدمه فيه
وهو معنى كشف الساق الكشف عن الساق كناية عن الظهور كما في قول
العرب كشف الحرب عن ساقها ويدور في خلدي ان يكون ساق مخفف
ساقي اي يكشف عن ساقي الكوثر كما ورد انه لا يعلم حقيقة علي بن ابي
طالب عم الا الله ومحمد ص ويدعون الى السجود اي يدعى كل من الامام و
المامومين الى السجود لله الواحد المعبود وهذا المعنى جعله الله قسطي بمنه
وجوده على صورة بعير انما يحشر بهذه الصورة لحقد البعير وقد
يقال على صورة جاموش وهذه لسوداوية البقر وجهنم دار الموت
والسوداء جالب الموت بامر جبرئيل والانسب بامر اسرافيل
لانه مبدء الحيوة وجبرئيل مبدء العلم ويمكن ان يقال المراد حيوة
العلم كما قال علي ع الناس موتى واهل العلم احياء ثم يغلق
ابواب النار كما في الدنيا ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم
غشاوة ويدخل بعضها على بعض كما في الدنيا عالم الابدان ليعظم
الضغاط كما في الدنيا يحمل كل من اهلها على كاهله اعباء الاخر ولا يكتفي
بشغل نفسه بل يقلده على رقبته شغل الاخر والاشغال تضغط النفس
وتلطمها وتصغرها ويرجع اسفلها اعلاها اي العناصر تصير مواليد
والمواليد تصير عناصر يأكل بعضها بعضا اي ينقلب بعضها الى البعض
ويتحول بعضها الى بعض فيتحول الجماد نباتا حسنا والنبات حيوانا

والحيوان انسانا ويصول بعضها على بعض كصولة الاسد على الغنم وكل اقوى
من القوى والطبايع المادية النارية على اضعفها وقاهرية كل عال على
سافل وهذه النار غير النار التي تطلع فان النار الجسمانية موجب
الوجع في البدن والنار الروحانية موجب الهم والغم والحسرة على الروح كنار
الفراق ونار الحسرة والانفعال كما قال ع فهبني يا الهي وسيدي ومولاي
صبرت على عذابك فكيف اصبر على فراقك وفي الوحي الالهي يا حسرتا على ما
فرطت في جنب الله اما العوض معناه بالفارسية رسان ديدن
لشكو من جنس الالواح العالية اي النفوس الكلية والعقول الكلية
ويدخل فيه اي في الكافر المطلق ولا يعود الضمير الى المنافق لان كفر
النفاق مقابل كفر التعطيل والشرك والجحود اولا ولو كان بدل الكلمة فيه
كلمة في ورجع المستتر في يدخل الى المنافق كان قوله ويمكن المنافق اه عطفا
تفسيريا له اي جزم تفسير ظن اي ايقن ان لا يرجع كما في قوله تعم وظنوا
ان لا ملجأ الا اليه والمعطل لا قدم له اي لا يقول بوجود الصانع
فهو مفرط والمشرك مفرط اي على معرفة اهل الجنة واهل النار
فعلى الثاني كان الاعراف اسم المعنى وعلى الاول كان اسم المكان لانا نقول
كونهم غير داخلين اه الاولى ان يبقى قوله تعم لم يدخلوها حالا من المفعول
اي نادى اهل الاعراف اصحاب الجنة حال كون اصحاب الجنة غير داخلين فيها
ان سلام عليكم يعني محمدا وذريته ص لا يقال ان هذا متشابه اذ يمكن
ان يكون تفسيرا للمضاف اعني الصراط فيكون شاهدا للمصنف او للمضاف





اليه اعني الذين انعمت عليهم فلا يكون شاهدا لانا نقول انه تفسير للمضاف لانه
بدل من الصراط المستقيم المفسر بامير المؤمنين واولاده عليهم السلام على ان
موضوع الحكم هو المضاف لا المضاف اليه والمنعم عليهم عينوا في الاية بقوله
تعم اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء و
الصالحين وطريقهم المستقيم محمد وذريته ص لا موت فيها ولا
هرم اذ لا تركيب من العناصر المتضادة حتى يقال كل مركب ينحل ولا
حلول ضد في موضع ضد اخر حتى يكون الفساد او السقم بحلول ضد على
موضوع ضد تعاقبا اهلها جيران الله سيما الجبروت الذي في
سلسلة الصعود فان العقول الصاعدة البسيطة الكاملة من
صقع الربوبية من راها فقد راى الله وهي ابعد من الموت والهرم و
نحوها وجوع وعطش اه كما ترى هنا اهل الدنيا لا يشبعون يزيد حرصهم
وشرههم يوما فيوما وتبدل جلودهم بجدد طيبا يعمهم بحركة جوهرية لا
يموتون اذ لهم حيوة حيوانية ولا يحيون اذ ليس لهم حيوة عقلية
الناس موتى واهل العلم احياء لا يقضى عليهم فيموتوا كما استدعوا عن مالك
بقولهم ليقض علينا ربك اذ ذبح الموت بشفرة يحيى اذا ذاقوها
لا نسهم بها وانما تصيب عند الخروج للخروج من المألوف وهذا كما في
اهل الدنيا لا يتالمون من نار الطبيعة عند اشتغالهم بها ويتالمون
عند الخروج عن الاشتغال بتذكر الموت والتفكر في المال ومما يجب عليك
ان تعلم اه هذا قد مضى نقلا عن الشيخ محيي الدين العربي في هذا السفر



وهي جنة الارواح اي الموجودة بنحو الكلية وبالوجود الواحد بنحو الوحدة الجمعية
وان كانت الصور كثيرة بالمهيات الجزئية والاشكال والهيئات اذ قدمر
معنى الكينونة السابقة للارواح بحيث لا يلزم الابحاث المشائية
وانتهاء الحركات اي الحركات الى ربك المنتهى وقد ذكرنا ان الاجل المضروب للفعل
انما هو بحسبه ان وسيعا فوسيع وان ضيقا فضيق وهنا يجب قدرة الله تعم
وكلماته التي لا تنفد ولا تبيد ابتداء حركة الرجوع للنفس الادمية اي
ابتداء بروزه والا فابتداء الرجوع الى الرب من حد النقص الى الكمال بالاستكمال
قبل الموت الاضطراري وقوله فيها من كل فاكهة زوجان قد يطلق
الزوج على مجموع شيئين وقد يطلق على احدهما كما يقال لاحد النعلين زوج النعل
ومنه اطلاق الزوج على الفحل والزوجة على امراته ومن هذا القبيل الزوجان
هنا فاحدهما ما في الجنة الصورية والاخر ما في الجنة الروحانية اي احدهما
المحسوس والاخر المعقول منه عند كل مساء وصباح اي عند كل ليل
فذكر طرفي الليل كانه قال ع من المساء الى الصباح فلا ينافيه قوله فاذا
طلع الفجر هاجت من الجنة ثم تاويل الحديث الشريف ان المغرب اشارة
الى فناء الوجودات المجازية وافول الانوار في الافق الاعلى والماء الفرات هو
الوجود المنبسط والمراد من قوله ع واليها تخرج اه انها تتحول وتتوجه
الى غاية الغايات من الابدان او من الهيئات المحيطة بالارواح كما
ذكر في بيان القبر وكونها في الليل في ذلك الافق الاعلى باعتبار انطفاء
الانوار المتفرقة والوجودات المنتشرة هنالك كما في الحديث ان الله





خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره وقالوا في الظلمات عين الحيوة واكلها
مشاهدة الجمال والجلال وتلاقيهما وتعارفهما اتحادهما متحدا جانبي
شيران خداست وطلوع الفجر صحو وجودها الموهوم بعد المحو وافاقتها
عن سكر شراب الوصال وكونها بين السماء والارض برزخيتها وحالتها
بين المحو والصحو مسماة بالغيبة فان لها المنزلة بين المنزلتين وطلوع
الشمس بدو نوريتها المضافة اليها وظهور انانيتها وخروجها
عن تلك الحالة المتوسطة واظن ان تعهدش تحريف تعهد اي تقصد العود
نازلة عن عالم المعنى وان لله نارا هي نار الطبيعة السيالة ذات
ثلث شعب في مشرق السلسلة الصعودية يسكنها ارواح الكفار
اذ اخلدوا الى عالم الطبيعة وليلهم ظلمات الطبيعة وطلوع الفجر
لهم انجذابهم الى النور المطلق في الجملة واختلاسهم الى الوجه قليلا كما يجذبون
في الدنيا فطرة فيهيجون الى واد اضعف حرا من نيران ليلهم وان كان
اشد حرا من نيران الدنيا واذا كان المساء عادوا الى النار اي عادوا
الى مقامهم الداني ومقتضيات ملكاتهم النارية وروى ايضا
في كتاب الكافي عن ابي بصير اه لا يخفى ان المصنف بصدد ذكر اخبار
عين فيها بعض الامكنة الدنيوية للجنة والنار ورواية ابي بصير ليس
فيها عين ولا اثر منه اللهم الا ان يكون المعنى في روضة في الدنيا
كهيئة الاجساد التي في الجنة واي داع اليه بل المعنى بالعكس اي في
روضة في الجنة كهيئة الاجساد في الدنيا نظير ما نقل سابقا من

قوله في قالب كثيف البدن في الدنيا فان المراد بالروضة القالب او المعنى في ده ضيقة
في البرزخ كهيئة الاجساد يوم القيمة ترد عليه آه اي ترد عليه ارواحهم
المتعلقة بادمغتهم وقلوبهم ان كان الشيخاء صدرهم نظم وان كانت
صداهم فكانها صارت عين الرين والصدى فالمش انها في السماء
السابعة اما انها في السماء فلانها مظهرها واما انها في السابعة وعليها
فلان الكرسي هو سماء الثوابت فرش الجنة والاطلس مظهرها الخاص
بها وسقفها عرش الله العلي وايضا عالم المثال نفسه حضيض على
اوج السموات في السماء الرابعة اما لما يأتي انها معلقة آه واما لان
النفس الناطقة التي هي السماء الرابعة بعد السموات الثلث التي هي النفس
الحيوانية والنباتية والمعدنية هي مظهر الجنة والنار كما قيل خلد و
دوزخ عكس لطف وقهر تست معلقة بقرون الشمس لان الجنة مطوية
في وجود النفس ووجودها معلقة باعداد اشعة الشمس ونحوها كما قال
الحكيم في طوراه هذا وامثاله هامر باعتبار جناحي العلم والعمل و العقل النظري
والعقل العملي داي في السماء الدنيا آه اما ظاهره فواجب الرعاية واما
باطنه فلعل السماء الدنيا النفس الناطقة لتعلقها بعالم الصورة
واما ذرية ادم فيها فلان الادمية بتلك النفس فكانه لم يخلق قبلها
كما قيل در صف مردان بيا رقوت معنى كر هست از ره صورت يكي مرد م
و مردم كيا واما كينونة الجنة والنار فيها فقد عرفت لا وقد
رايته في صلوتي هذه وذلك لان كلها صور صرفة وهكذا الكلام فيما يأتي





من الاخبار واما النار فالمش آه عالم الصورة له الادنية بالنسبة الى عالم المعنى
وله مراتب متفاضلة مثله ومعلوم ان الصور الردية الشوهاء اخيرتها
واما كونها في السماء فبنوع مظهرية واما كونها في السماء الدنيا فنادية
قد مضى وطوقها الجهل والملكات الرذيلة واما كونها في البحر فلكون وجودات
القوى والطبايع سيالة والهيولى بحر مسجرة ونار مسعرة ولهذا قلت
في بعض الحواشي ان الهيولى نار وهذه الصور الفايضة كثلوج اذا وصلت
اليها ذابت فتداركها الجبار المكمل الجابر بصور اخرى فحيث كانت بحرا
مسجورا فهذه الصور الطبيعية السيالة امواجه كما قيل ولك زكيست
اين اب شيرين اب شور درخلايق ميرود تا نفخ صور عرهم چون جوي
نو نو ميرسد مستمري مينمايد در جسد وبالجملة التعلق بالصور المتجددة
الهيولانية يوجب الورود على البحر المسجور فان تحت البحر نارا آه الترديد
من الراوي ومعنى الحديث ان لا يدخل المسلم الدنيا فلا يأخذها الا
وسيلة الى الاخرة والا مجاهدا في سبيل الله او الاحاجا ومعتمرا ظاهرين او
باطنيين فان تحت بحر الطبيعة نار الهيولى او تحت نار الطبيعة لتباعدها
المكاني وتماديها الزماني والشوب الهيولاني بحر الهيولى المسجور وسيأتي
تاويل البحر بالطبيعة نار في نار اي نار الطبيعة التي هي ذات لهب ذي
ثلث شعب باعتبار التباعد المكاني والتمادي الزماني والتوغل الهيولاني
في نار هي الهيولى لكونها قوة صرفة تحت سبعة ابحر سيأتي تاويلها
يغرقون من جانب في ماء بارد زمهريري كالخمود والجبن والتقتير



والبلادة ويحترقون من جانب كالشره والتهور والتبذير والجربزة هذا في جميع الكافرين
وقد يتفق في كل كل من ان النار سبعة ابحر يمكن ان يراد بها القوى و
الاستعدادات فيمن لم يخرج اللطايف السبع من القوة الى الفعل اذ اطلق عليها
البحار كما قيل هفت دريا ست در ين راه بر از هول وهلاك هفت دريا
است كرفت آب در انجاست ونه خاك واما ما ذكره ش من طبقات عالم الطبيعة
فيمكن ان يراد بها طبايع السموات السبع ووجودها الرابطي بالكفرة والفجرة وان
يراد بها الصورة الجسمية والنوعية للمركب الناقص والتام المعدني والنباتي
والحيوان والانسان الطبيعي ونار الهيولى تحت الكل وقد مر ان من حق ذلك
الجمادية الى الانسانية الطبيعية في الكافر ونحوه وقود نار جهنم كالعرش
الاعظم اي العقل الكلي وقلب الانسان الكامل واما حقيقتها الكلية وقد مر
العالم ومستوى الرحمن فهي الوجود المنبسط المسمى بالرحمة الواسعة الرحمانية
او حقيقتها اجمة الذات والصفات وليس المراد بالعرش الاعظم الفلك
الاطلس لانه مظهر الجنة لا مثالها اعني فردها الذاتي اللهم الا باعتبار
استهلاك جنبة الطبيعية والمثالية كما في الطبقات السبع كما يأتي
والكرسي موضع القدمين اذ علمت ان تصرفها شاعر الظلمانية الى هنا لكنها
ونحو اصول السدرة آه اي منبت اصل شجرة الزقوم اصل السدرة
متعاكسان فان الاغصان والفروع والاوراق للسدرة تتصاعد الى فوق
وهي في شجرة الزقوم متنازلة الى تحت وكونها فيه قد سبق وجهه من
ان المدارك الجزئية تصرفها الى هنالك فالصور الماخوذة بها منشاء الوصول





اليها بل هي من مراتبها وهنالك منتهى اعمال الفجرة والكفرة واما اعمال البررة والخيرة
وعلومهم فترتقي الى عليين بل اليه يصعد الكلم الطيب احدها مدرك
الصور ان قلت الخيال حافظ لا مدرك قلت نعم لكن المراد بالخيال الحس
المشترك الا انه لما اريد وجهه الداخلي اذ مر انه كرات ذات وجهين اطلق
عليه الخيال لانه بهذا الوجه يدرك محفوظات الخيال ولا يأتي الحس المشترك
لئلا يتوهم وجهه الخارجي او الى ما به استحقاقية الدخول في الجحيم
اعلم ان لما به الاستحقاقية مساوي ابوابا مترتبة في الرفع بل ممالك كذلك
اولها مملكة الملموسات واذا انتهت ففي اقاصيها سور مدينة اعلى
من الاول بحيث يكون اسفل هذا اعلى ذلك وفي الاعلى باب الى مملكة
المذوقات واذا انتهت ففي اقاصيها سور اعلى من الثاني كما ان الثاني
كان اعلى من الاول وفي هذا الاعلى باب الى مملكة المشمومات وقس على هذا
الى ان يتم الممالك السبع ولها سماء رفيعة محيطة بالكل جامعة فعلياتها
ومزاياها والباب الثامن في تلك السماء فمن له علم الطيران يمكن ان
يطير اليها ويفتح له بابها وهنالك مطارح الاشعة العقلية ومطالع
الانوار القاهرة وفيها التجليات الصفاتية والذاتية وهي عالم الذكر
الحكيم والحمد القديم والثناء العظيم رب لا احصي ثناء عليك واعلم ان
من مقامات لا بد منها الحكيم مقامين شامخين احدهما توحيد الكثير
كثرة العوالم انسانا كبيرا واحدا مثلا وثانيهما تكثير الواحد كثرة العوالم
الكثيرة المترتبة المتفاضلة بحسب الدرجة في الانسان كعوالم الهيولى

والاستعدادات والطبايع والجماد والنبات والحيوان الى عوالم العقول
الى ماشاء الله فمن المقام الثانى ماذكرنا من ممالك المحسوسات وترتبها
فى السلسلة الصعودية على ان تعدد هذه يظهر على الحس كما فى المرائى
اذ فى الصيقليات يحصل المرئيات بدون الكيفيات الاخر وفى رد الجبل
الصوت المسمى بالصداء يحصل المسموعات خاصة ومنه ما قال المولوى
الرومى ماچو ناييم ونوا در ما ز تست ماچو كوهيم وصدا در ما ز تست
وفى المرائى الخيالية قد يحصل كل من الكيفيات بدون الاخرى وكذلك لاهل
الكشوف الصورية قد تنفرد وفى الببغاء يحصل الكلمات الانسانية
بدون المعانى وفى النفس الناطقة بالكلام النفسى والقضايا العقلية
يحصل عالم المعانى بدون الكلمات المسموعة فى القلوب فى الافئدة
اى عالم الفعل منهما دائما اقرب من النار كنار الطبيعة ونيران الاعمال
السيئة فى الدنيا الهيب وصولة على عقل بسيط من غير دخول واحتراق
لانها فى جاد وهو فى واد اخر وهذه طوار لا تحدث فيه ثلمة وعوار
لا تصادم ملكته دان اوجبت تعطلا فى البرزخيات خوخاتها
بفتح الاول اى دعا دنها التى من كل دركة الى اخرى وهى لان السيئة تجر
الى السيئة كما ان الحسنة تجر الى الحسنة من باب التوسع اى اذا اخذت
هذه المشاعر مقيدة بهذه او بشرط لا بالنسبة الى المشاعر الاخروية واما
اذا اخذت لا بشرط او بشرط شئ كالجسد مع الروح فلا اشمران ماذكره بالنسبة
الى الصوريات فانها اتم واشد من هذه بكثير واما الكلام فى جنة المقربين





وارباب القلوب فيشاق وهى المشاعر الروحانية وقد مر فى مباحث
النفس امثلتها فى مشاعر النبى ص فتذكر قد وقع لها التبديل كانها
ابدال كما يقال لصنف من اربابها الابدال لتبدل وجودهم من حيث
محالها وهو باطن النفس وملكاتها العلمية والعملية وكل منها بفعل
فعل صاحبه قد ذكرنا فى موضع اخر انه لما كانت العوالم متطابقة كانت
المشاعر العشرة موجودة فى قالبك المثالى وهلما كان ذلك العالم مجردا
تجردا برزخيا واكمل واجمع من هذا العالم كان فى كل منها الكل فيحصل
من ضرب العشرة فى نفسها مأة ومن ضرب المأة فى العشرة العقلية
الفوقية وهى اجساد متولدة عن هذه وذلك لان النفس جسمانية
الحدوث روحانية البقاء فتتحرك بالحركة الجوهرية عن الجسمية الطبيعية
الى الجسمية البرزخية ويحشر النفس اصل محفوظ فيهما نشاء بعد نشأ
اى يشتد وجود الصورة شدة بعد شدة حتى تصير الصورة البرزخية
اخروية بدنه فى الارض اى بدنه الذى كان فى الارض بحسب الصورة
اذ هو عين كل شئ اى بحسب الوجود وغيره بحسب المهية كما فى طريقة
ذوق المتالهين او عين كل شئ فى الظهور كما نقل عنه فى ذوقيات العلة
والمعلول قوله وفى الاخرة يكون باطن الانسان ثابتا اى باطن باطنه وهو
عقله البسيط مثلا فان باطنه ظاهره هنالك وهو فى الاختلاف لانه
الخيال المتشكل هنا بالاشكال المختلفة والحاصل ان ظاهره فى الاخرة مثل
باطنه فى الدنيا فى الاختلاف وباطنه فى الاخرة مثل ظاهره فى الدنيا فى الاتفاق



والثبات لانه وان كان فى البدن متبدلا لانه حسى سيما بالنسبة الى التشكلات
المثالية والخيالية فانه عين ظاهر صورته فى الدنيا اى بمنزلته
فان الباطن يصير ظاهرا فذلك هو التضاهى الالهى الخيالى بهذه المضاهاة
لانه كما ان كل آن فى شان كذلك الخيال كل آن فى شان لتفنن الخواطر
وفيه علم تجسد الارواح المراد به مثل ما يظهر روح الاستاد للتلميذ بصورته
بعد موته اوروح اخر بصورته ملقيا عليه مسئلة او منذرا له فى سوء
سلوك الى غير ذلك فهل الروح تمثل بصورة مثالية هى عين ذلك الروح
بلا تجاف عن مقامه المعنوى او لا حقيقة لذلك التصوير كزرقة السماء
او صورة طبيعية فهى مراده من الصورة الحقيقية والحق هو الاول
وانهم قنعوا اى السالك منهم قنعوا به لانه امر غريب فحجبوا عن التحقيق
بالابتهاج به فكيف حال من ليس من اهل الكشف الصورى وقد ذكرنا
فى موضع اخر ان درجة العمل غير درجة العلم والتحقيق ودرجة الجمع مقام اخر
فالعامل شانه ان يشاهد لعمله ورياضته شيئا ليزداد فى رغبته
سلوكه واما انه ما هو وهل هو ولم هو واين هو فعلى العارف المحقق
الحكيم المحدق والجمع نادر ولو تروحوا فى نفوسهم اى لو كانت روحانيتهم
قوية بحيث كان لهم التحكم والتسلط بقاهريتهم على صورهم المنشاة
لخيالهم ولنفسهم المنعزفة وانقهاد صورتهم الطبيعية كالجن المتشكل
بالاشكال المختلفة ويكون الصورة الطبيعية كقطرة فى بحر لجى بالنسبة
الى الاشباح المثالية القوية التى هى تمثلات الروح لعلموا ان تجسد الارواح





هكذا ومن علم ان الصورة المتجسدة اى الطبيعية اذا فسدت مع ان الارواح
باقية مصورة متجسدة لحقية المعاد الجسمانى فتشبح الارواح تشبحا مثاليا
معلوم فتشبح الارواح للسالك وغيرهما ايضه محقق وانها ان ادركت
بعد ذلك اى الميت بنحو خاص كالقتل والقطع تدرك كما تدرك كل ميت
بصورته المثالية او الكاف للتعليل كقوله تعالى واذكروا الله كما هديكم والحاصل
ان هذا الجزئى تحت هذا الكلى وانما خصص بالحيوان والنبات اذ ليس
لهما روح مجرد حتى يتوهم ان روحهما المجرد يستعمل الجسم الطبيعى مع انه فسد
بالقتل والقطع فمن هاهنا ايضا اه هذا جواب من علم والشيخ لما
كان من الواغلين فى التوحيد كان ضمير الخطاب فى حققت وعلمت
كضمير الغيبة راجعا الى كلمة من ورابطة بها مع انك داخل فى عموم من علم
فما تراه الا بعين الخيال اى الزايد مثلا واما المزيد عليه فبعين الحس
نظيرها ما يبصره الاحول على قول بعض الاشراقية انه فى عالم المثال والسبب فى
قوة النفس الاتصال بقوة ربانية والحقيقة المحمدية وفى الطرف
الاخر خاصية الوجود لم يقولوا فى جبرئيل انه دحية الكلبى فان جبرئيل
لم حقيقته هى العقل الفعال كما قال ص رايته وقد طبق الخافقين به
يخرج كل العقول الصاعدة فى السلسلة العرضية من النقص الى الكمال
ولم رقيقته هى صورة صرفة بلا مادة ناقصة ظلمانية تشبه اصبح اهل
زمان كل نبى وكان دحية اصبح اهل زمان نبينا ص وكان يقول حين
مثل انه يمن يشبه انه يشبه دحية فلم يفهموا المراد وقالوا انه دحية

والحال ان صورة جبرئيل رقيقة الحقيقة وحاملة معناه نازلة من سماء
العقول على الرسول من التباس الخيال اى الخيال القوى فان تمكن اى احتمل
ان يكون المحسوس مرئيا بعين الخيال شك فى المحسوسات المتعودة به
والا انزل الشئ غير منزلة اى حكم بان المحسوسات بعين الخيال للاصحاء
او المرضى او الكاملين موجودات طبيعية وظلمانية لا نورانية قابلة
للحقايق ومن اعطاه الله قوة مميزة حقق الامر ونقده من لا يجعل
باله فى بعض النسخ لا يجبل بالباء الموحده اى غير مجبول البال للتميز بين
المتخيل القوى والمحسوس ولولا علمه بنومه اى لو كان دائما فى النوم لما
حكم بان ما يراه فى النوم خيال فكم يرى فى اليقظة مثل ما يرى فى النوم
من الملذات او المولمات ولا فرق بينهما فى الوجود والتعين محل
تكوين العبد اراد المحل الصدوى او اراد ان الحق بوجوده الظهورى و
مشيته الفعلية محل تعينات خواطر العبد فان التعينات عوارض
الوجود فالحق تابع اه اذا كانت ارادة العبد تابعة فى الدنيا لارادة
الحق ومستهلكة فيها وارادته او امره بوجه كان كراهته نواهيه
بحيث لم يبق له من نفسه ارادة وهوى يتبع ارادة الله لارادته
فى الاخرة فى كل ما يشاء ويختار نقل انه وقع الطوفان على اهل السفينة فى
البحر فالتجاؤا الى من هو من اهل الله فيها فناجى الى الله فقال انى
تركت دهرا ما اريد لما تريد فاترك ساعة ما تريد لما اريد فسكن البحر
على ان الشيخ بين التابعية بمراقبة الحق للعبد لبوجباه هذا فى امر الجنة





واما فى حضرة الخيال فباعتبار الطاعات التكوينية والتكليفية جميعا
او التكوينية فقط فى صورة التجلى اى الصور التى ينشاها العبد فى نفسه
مطابقة للصور الخارجية التى هى تجليات الحق فينصبغ نفسه بما نصبغها
ويستنسخ كتاب نفسه من الكتاب الافاقى او المراد بصور التجلى تعينات المهيات
والمراد بالتبعية ان ظهور الوان المهيات تابع للوجودات التى هى التجليات
وح ضمير ينصبغ عايد الى التجلى هما فعالة هذا القول منه فى الفتوحات
مثل قوله فى الفصوص كل انسان يخلق فى قوة خياله ما لا وجود له الا فيها
والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود فى خارج محل الهمة وقد مر فى بحث الوجود
الذهنى من السفر الاول حتى فى الاسماء الالهية اذ منها العظيم ومنها
الاعظم من الاعظم بل التفاضل فى المظاهر من الظاهر فيها اعنى الاسماء
نخست اين جنبش از حسن ازل خواست فكانها هى هذا العالم
اه وذلك لان صور هذا العالم كانت مقصودة بالذات الجهنمية والصور
المثالية التى فى خياله والكلية التى فى عقله لو امكنه ادراك الكلى كلها كانت
فى الدنيا من اى لحاظ الموجودات الطبيعية والجزئيات الحادثة الداثرة
فاخرته دنياه بهذا المعنى لانها الصور الدنيا وية حقيقة لا انها ليست
مادية ولذا اتى بلفظ كان ثم لما كانت الدار الاخرة اه وكلما كان
عن الصور هنالك فمعناها هنا موجود انما هى اعمالكم ترد اليكم فاذا
كانت جميع ما هنالك بارادة الله ومراده فارض هنا بجميع مراداته
واوامره وامح هواك حتى يكون جميع ما هنالك مرضية لك رضى



بالقضاء ويقال العابدون يجهدون ان يرضى الله عنهم والعارفون يجهدون
ان يرضوا عن الله وان يرضوا بجميع ما قضى وقد ورد يقال الرضا باب الله
الاعظم لان ما يشتهيه ويطلبه امور وهمية فوهم الجاهل يشتهى ان
يكون احجار داره لالى ويواقيت وان لا يصير كهلا وشيخا بل يبقى شابا
على هيئة النسوان والمرد ونحو ذلك من الامال الوهمية وحكمة الله تقتضى
ان يكون اللالى واليواقيت عزيزة الوجود للاثمان ونحوها والتراب
كثير الوجود للزراعات والابنية ونحوها وان يسافر الانسان الى
الله ويصير قليل المبالات بتعمير البدن ويخرب وان يصير مستحكم
الجرم متلززا اللحم ليمكنه تحمل المشاق ويكون ابعد من الانفعالات
قل من العرفاء من يكاشف حقيقة الجحيم وكثير منهم يقول بانقطاع
العذاب وما هو متقدم على هل هو وحقيقتها الشرور والنقايص
وهى الاعدام والسلوب ومبدأها الضلال والعصيان والاضافات
وكلها نقايص وفقدانات والتعلق بالدنيا الذى هو اقوى
مباديها اضافة والدنيا ليست هذه الموجودات التى هى بما هى
وجودات خيرات وانوار بل علوم لله وقواها جهات فاعلية
ودرجات مشية ومقدمات معرفة ووسايل الى حضرته بل الدنيا
حدود هذه الوجودات ونقايصها واعدامها وزوالها والاضافات
الوهمية السرابية ومن هنا دفعنا الاستشكال فى موضع اخر عن قوله
نعم ومن يورد حرث الدنيا نؤته منها لما يرى ان كثيرا ما يطلب الدنيا





ولا يوتى وذلك الدفع لان الدنيا ليست المال والمواشى والاملاك ونحوها
بل التعلقات بالجزئيات الداثرات والحدود والانيات السرابيات
واوتيت لمن يريدها وهى التعبات والنصبات لاهاليها
والغضب عارضى مثل الكراهة اذ لا شئ فى ملكه الا وهو متعلق رحمته
الواسعة التى هى الوجود المنبسط ومتعلق ارادته والا لم يكن موجودا
فاذا كان المعنى والظاهر حالهما كذا كان الصورة والمظهر راجعين الى
العدم والشرور واقعة بالعرض من اى فاعل كان كما فى قوله تعالى
ومن يعمل سوء يجز به وقوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وغير ذلك
ذكر بعض العرفاء هو الشيخ محيى الدين العربى فى الباب السابع والثمانين
من الفتوحات المكية مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها
لا اتفاق اذ منهم من قال ان الخلود جاء لغة بمعنى الزمان الكثير و
سياتى نقلا عن بعض اهل الكشف انهم يخرجون الى الجنة لكن المهم
شئ لم يعبا بهذا الشذوذ وانما قالوا بعدم الخروج لكون الخلود فى
النار للكفار بعلاوة انه مدلول الكتاب ضرورى الدين واما العذاب
الدائم فليس من ضروريات الدين فلا يجوز تكفير منكريه وعندى
دوام العذاب حق وانقطاعه عن الكفار باطل وما يقول المصرح
ان القسر لا يدوم وان الطوارى والعوارض تزول فجوابه انه ليس
قسرا ولا عرضا بل يصير الكيفية الظلمانية جوهرية والعرضية
السيئة ذاتية مثل مركب القوى فان الفطرة الانسانية ذاتية

لا تزول والفطرة الثانية ايضا ذاتية اذا صارت ملكة جوهرية اذ العادة
طبيعة ثانوية فافهم فمن احب لقاء الله المحبة بالذات له باعتبار
محبة جميع الاشياء للوجود بالذات وكذا التوابع الوجود وصفاته من العلم
والحيوة والادراك والقدرة والفردانية والبقاء والغنى وغيرها والكراهة
بالعرض هى الكراهة للتعينات فان من كره احدا لم يكره وجوده ولا
لطيفته المجودة من حيث الوجود ولا من حيث الوضع مثلا والا كره نفسه
بل كره من حيث وجوده طورا خاصا من حيث الخصوصية والتعين فكره
الوجود بالعرض الا ان الدوام لكل منهما بمعنى اخر اى الدوام للنعيم شخصى
وللالم نوعى فنوع المعذب المتالم محفوظ بتعاقب الاشخاص وسياتى
هذا المعنى فى كلامه وقال تعـ ولو شئنا اى لكنا شئنا وهدينا
اذ لا حالة انتظارية فى المجود الذى هو ينبوع الفعليات ولا امكان هناك
ولكن حق علينا ان يكون هدايتنا بطرق مختلفة لتكثر اسمائه الحسنى
التى هى ارباب الانواع عند العرفاء والطرق الى الله بعدد انفاس الخلايق
هذا اذا اريد الهداية التكوينية كما فى قوله تعـ اعطى كل شىء خلقه ثم هدى
واذا اريد الهداية التكليفية فالمعنى انه لما كنا عين المشية والقدرة
فلو شئنا لاتينا الهداية ولكن حكمتنا اقتضت الارائة بالنسبة الى
الاكثر والايصال بالنسبة الى الاقل لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا
عليه وهذا مثل انه لو حضر الجاهل مجلس العالم لانقبض من استماع علومه
وان النارى لا يجانس النورى وليس لهم وجود وصفة وفعل





بل لهم وجود فى نظرهم فيضيفون الوجود الى انفسهم ولهذا قالوا التوحيد
اسقاط الاضافات وحيث يضاف الوجود اليهم يضاف الصفة اليهم
من العلم والقدرة والارادة وغيرها وكذا الفعل اذ الايجاد فرع الوجود
وقد مر فى موضعه انه كما يضاف الوجود الى الله يضاف الفعل اليه وكما
يضاف الوجود الى الممكن يضاف الفعل اليه ولا جبر ولا تفويض بل امر
بين الامرين اذ لا منافاة اه ولهذا اوتى بصيغة الجمع كقوله تعـ
اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعـ كمن هو خالد فى النار وسقوا
ماء حميما فقطع امعائهم هى امهات الاحوال لكونه اصلا فى الكمال
والنورية والخير بالنسبة الى الاحوال والاخلاق الحسنة وهى فطرة الله
افى الله شك فاطر السموات والارض ولئن سئلتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله فهم يقرون بان المبدء الحقيقى المعبود بالحق
هو الموجود الكامل على الاطلاق وهو الحى العليم القدير المريد السميع البصير
المتكلم فهذه العقيدة يرجعهم الى الخير والسعادة فى المال مسمى
اخر كما قال تعـ ان هى الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله
بها من سلطان وقد قيل اجزاى وجود من همه دوست كرفت
نا ميست زمن برمن وباقى همه اوست فانهم اذا سموهم بان
انهم آه اى اذا سموهم بانهم شفعاء او انهم مقربونا الى الله ظهر
انهم ليسوا معبوديهم او اذا سموهم بانهم خشب وذهب وحجر
ونحوها ظهر آه اذ المعبود الحقيقى حى عالم قادر مريد لا ميت جاهل عاجز



موجب كيف وهم انفسهم احياء شاعرون قادرون مريدون الى غير ذلك من
الكمالات فهم انفسهم افضل من هذه الالهة فكيف يعبد الافضل مفضولا
ناقصا فظهر انه عندهم الوجود الحقيقى فى هذه المظاهر والوجود قد مر مرارا
انه الحيوة والعلم والشعور والقدرة والارادة والنورية والعشق وغير
ذلك من الكمالات ونورث لك المطلب فى وجود النفس الناطقة
فتذكر الراسخ فى جهله وعتوه فان هذا الاعتقاد المخالف للواقع
صار صورة جوهرية للنفس الناطقة وعقلها النظرى التى هى من عالم
العصمة بحسب اصل جوهرها فانقلبت حقيقتها ومسخت ذاتها ولا
يمكن عودها الى الحيوة العقلية فهى ظلمة وكدورة وموت للحيوة العقلية
واما الحيوة الحيوانية والمرتبة النازلة منها فهى ثابتة له بخلاف الجهل
المركب الغير الراسخ وللغير العاتى وبخلاف الجهل البسيط والهيئات
الرذيلة الاخرى فانها ممكنة الزوال عن وجه جسنا النور الاسفهبد
فليست موجبة للقلب والمسخ بنحو الجوهرة والتذوت كالمقارنة
الانصاف انه بمجرد المقارنة والمجاورة لا يصح اطلاق لفظ الاهل
الاصحاب ما لم يحصل انس والفة فلا يطلق اهل البيت على من يجاوره
واهل الدنيا على من يقارنها فلا يق اهل الله الا على المحبين العاشقين
الانسين به واصحاب النجم الاعلى محبيه وناصريه واليقينيه بقوله
تعـ ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا وما يقال ان هذه اللام لام العاقبة لا لام الغاية
فهو خلاف الصواب اذ الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة لما تجلى لهم





فى اخذ الميثاق تجلى لهم فى مظهر آه اى لما اخذ الميثاق حين قال الست بربكم
وهو فى مظهر من الصور دعاهم ذلك على ان يعبدوه فى هذا العالم فى المظاهر
الصورية من الشمس والقمر والانسان والبقر وغيرها اقول من ذا الذى يقول
غيركم انه اخذ الميثاق فى المظهر بل الاعيان الثابتة والمهيات الامكانية
فى المراتب العلمية والنشات الربوبية لما لم يكن لها وجود من انفسها
وانما ظهورها بنور وجود الله وعلم الله وقالوا بلسان الثبوت لك الحمد
ولك العظمة ولك الوجود كان هذا افصح قول وابلغ كلام بانه الست بربكم
وقولهم بلى ويمكن ان يقال لما كان لكل معنى صورة ولكل حقيقة رقيقة
كان ما قلنا حقيقة اخذ الميثاق ومعناه واما رقيقته وصورته المثالية
فهى ان تكتسى هذا بصور مليحة وكلمات بليغة فصيحة مناسبة لتلك
النشاة ويمكن ان يراد بالمظهر اسم من الاسماء التشبيهية او التجلى فى عين
من الاعيان الثابتة على العين الثابت من انسان يعبد الشمس او النجم
او النار او على صورته المثالية وهما الشفاعة والتجلى اى اعتقادهم
بان هؤلاء شفعاء ومظاهر ومجالى مقربة الى الله اعتقاد نورى
كماء حيوة يطفئ النار ولما كان هذا فطرة سابقة كان مآل الخلق
اليها القوله تعـ كما بداكم تعودون من العلم الالهى اى بالتعليم الالهى
او من العلم الالهى والحكمة الالهية او عرف ان علم الله فعلى لا
انفعالى فلحق الغضب بالعدم اى لا يبقى له متعلق كما مر ان كل
ما هو موجود فهو متعلق ارادته ولو كان متعلق كراهته لم يكن

موجودا فلو تسرمد العذاب لكان ذلك من غضب اعظم والمعلول كما يحتاج
الى العلة فى الحدوث كذلك فى البقا فعذاب بعد عذاب يحتاج الى غضب بعد
غضب فلا يرد ان الغضب الاول موجب لدخول النار ولتسرمد العذاب على
ان الغضب عارضى ان الله يقول يا عبادى على وجه العموم فى قوله يا
عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا وفى الحديث القدسى المذكور ايضا يا عبادى فى موضع
فى صعيد فيه ايماء الى ارض المحشر اذ ورد ان الناس يحشرون فى صعيد
واحد وذلك الصعيد هو الارض المثالية التى هذه الاراضى الماضية و
المستقبلة من صقعها فان الاستكمالات الى الغايات طولية فمع كونه
واحدا يسع الكل فهو كبساط الجواهر الثمينة بوجه آخر ان الفيض
الوجودى اه هذا هو الوجود المنبسط الذى هو كلمة كن وقوله الحق وهو
فى الاول واحد وما امرنا الا واحدة فكذلك فى الاخر الى الكرسى قد
ذكرنا سابقا ان عالم الصورة الذى يناله المشاعر الطبيعية من الكرسى
الى المركز وعالم الصور الاخروية الجهنمية ملحق الى الصور الدنيوية وكانه
ليس من الاخرة كما ان فيه للاخرة الصور الجنانية والصور المدركة بالخيال
النورى ولما كان عالم المعنى واحدا اذ الكثرات الوضعية من المادة الجسمانية
والزمان والمكان ونحوها مفقودة هناك كانت الوحدة باقية حتى
تنزل الى عالم الصورة اعنى العرفية والمادية كالانسان المنشعب من
الخصر المتدلى منه قدماه هنا فى صورة الكرسى ودقيقته واما معناه





وحقيقته فهو النفس الكلية بمعنى كل النفوس فهى ايضا متشعبة الى
النفوس السعيدة والشقية وهذا التشعب ذلك لا تحاد ما بين
الروح والجسد وهى متحدة مع الارواح لكونها حية بالذات و
انها علوم بخلاف الصور الطبيعية فاستقرت كل قدم فى مكان
تسع المكان الواحد جهنما والاخر جنة لا منافاة بين كلام الشيخ ان مكانى
القدمين الجنة والنار وقول المص س ان فرقة من الفيض الوجودى
فى عالم الدنيا وفرقة فى الاخرة لما قال من لحوق الصور الجهنمية الى الصور
الدنيوية وانما كان الكرسى الى المركز مظهر الصور الجنانية اذا استعملت
المدارك الجزئية فيها باستعمال العقل مستنيرة به ومظهر الصور الجهنمية
اذا استعملت لا باستعمال العقل اياها غير مستنيرة به ومراد الشيخ ان
القدمين لما كانا من الله السلام كلاهما سلام على اهل المكانين و
مبدئهما الرحمن ونهايتهما الرحمة فكان سفر للامر النازل بينهن
تلميح الى قوله تعالى الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل
الامر بينهن تلقى عصى التسيار بالتاء المثناة من فوق والياء
المثناة من تحت التاية المتكبر اى تطرح العصا وتستراح فهذا من
الكنايات عن الراحة فى المآل على نوعين جعلهم نوعين مع كونهم
ثلثة باعتبار وجدان الرفاهية التامة وعدمه واخرى
يبقى اى يبقى عليه المشقة والتعب ابدا من الاول الا انه يزول و
يكونون من اهل تلك الدار اى الجنة ويبقى اهل هذه الدار



الكباير والصغاير ولكن بطرد الشرك الا ان صورها الحضورية الى قوله
شرور حقيقية هاهنا اشكال وهو ان العلم الحضورى هو عين المعلوم
الخارجى والمعلوم اذا كان عدما كان العلم عين العدم والعدم ليس مبدء
اثر ثم اذا كان ضربا من الوجود كما قال س كيف يكون شرا حقيقيا وقد تقرر
ان الوجود خير وانه بديهى الصدق والجواب ان المراد بصورها الحضورية
ليس العلم الحضورى به على ما هو عليه فان تصور العدم صرفا بلا شوب
كخلا او دفع كحك نقش عن لوح او نحو ذلك لا يمكن للوهم والخيال و
العلم الحضورى بالعدم حضور وجود مقابل وجود ما عدم وصورها
الحضورية الاخروية صور الاعمال الدنيوية الشوهاء والاعمال السيئة
كانت مصاحبة للاعدام التى كانت شرية العمل وسوء تربها وايضا
مؤثرية العدم مؤثرية الوجودات التى تصاحب العدم فان مؤثرية
فقد المال عند من يتاثر منه مؤثرية الجوع المتخيل وكذا ضيق المعيشة
وشماتة الاهل والعيال واضطرابهم وغير ذلك من المتخيلات
فيكون شرا حقيقيا اى غير ملايم لصاحبه فانه دقيق غامض
لكن حله التفرقة بين الحملين فان العدم المتصور عدم بالحمل الاولى
ووجود بالحمل الشايع وبهذا يندفع شبهة مشهورة قد مرت
فى الشطر الربوبى نقلا عن بعض الاجلة وكتبنا فى الحواشى هناك
ما ينفعك انتهى لان البديهة والوجدان اقول هذا بديهة
الوهم والوجدان الغير الصحيح لصاحب الوهم فانه اين الغير الملايم





واين الشر بالذات فلا فرق بين رؤية امر فضيع فى الباصرة وسماع
سب وفحش شنيع بالسامعة وطعم بشع فى الذائقة وبين وجع
فى اللامسة فى كون الكل وجودات وخيرات بالذات وان كانت غير
ملايمة للقوى هى صورة الالام التى هى اعدام ونقايص فى تعيين
صورتها هكذا مثل ما فى اول الفصل اشارة الى ما مر ان جهنم ليست
حقيقة متاصلة وهى صورتها الحقيقية واما الصور الشوهاء
الحاصلة بتجسم الاعمال كما اشار اليها هنالك بصور الهيئات المولمة
فهى ليست صورتها الحقيقية لفعليتها ووجوديتها فيزعم
ان لها بقاء وثباتا اه والحال ان البقاء والثبات لوجه الله والخلود
والنور لا لها شد مبدل ابن جو چندبار عكس ماه وعكس اختر
برقرار يقرب حكم الدنيا فنعيم الدنيا مشوب بنقمة الدثور والزوال
سرورها غم ترياقها سم دواؤها داء نعيمها بلاء تكونات تصرمات
وما لانها مجرد مماسات الى غير ذلك من شناعاتها وبشاعاتها
ولو كان الامر كما قاله اه اى لو كانت من تجلى الاسم القاهر لا من الاعدام
والاعدام والنقايص التى هى من صفة الغضب الذى مر انه ايضا بالعرض
لكانت غنية بغنى القاهر ولم يكن جوعان وعطشان بهذا القدر حيث
تقول هل من مزيد ولم ياكل نفسها من شدة الشهوة والتجويف الذى
شان الممكن المخلوق ولم يكن بهذا القدر ضيقة المجال حتى يضع الجبار
قدمه وينزل الرحمة الواسعة اليها فتصير واسعة المجال فى دعاء

الاخرى اى جهنم فيها فهذا الكلام شروع فى حكم اهل النار الذين هم اهلها
الاتوى صدق بالتشديد والتصديق من حيث ان دفع نار جهنم بازدياد
النار والوقود وتالمر كان بالنقص منهما والجبار مع الاخرين لما كان
كل موجود عند العرفا تحت حكم اسم من اسماء الله تعم قال الشيخ ان الاسم الذى
بازاء اهل الجنة الرب ونحوه من الاسماء اللطيفة وبازاء اهل النار الجبار
على ان الجبار من جبر كسر العظم اى تلافاه ومنه يا جابر العظم الكسير
كما يتوهمه من لا علم له من ان عدم المبالاة لحقارة قبضة من التراب
فلو كان لهذا لم يقع عليهم جبر ية ولا غضب ولا بطش شديد لهذا
بعينه فانه اذا كان قبضة من التراب حقيرة لم تكن موقعا للغضب والبطش
اذ لا مبالاة بشانها شرك اى اشتراك وزوجية وقد قال تعم و
خلقنا من كل زوجين كالمادة والصورة والنفس والعقل والروح والبدن
والخير والشر والنور والظلمة وغير ذلك مما لا يحصى يتادب مع الله
ولا يسوء ظنه بربه ولا يحكم على اهل موطن بخلاف ما يحكم الله و
يريد وفى الحديث القدسى انا عند ظن عبدى بى وهذا من اقوى كلمات
هذا الشيخ لانهم رعاياه وقد سموا كل موجود هو مظهر لاسم باضافة
العبودية اليه فسموا من هو مظهر العلم عبد العليم ومظهر الحليم عبد
الحليم ومن يهب العطايا عبد الوهاب وان كان اسمه الذى من
والديه زيدا وعمروا وبكرا فالجنة تحت حكم اللطيف والنار تحت حكم
القهار والاعراف فهو كما هو مكان من استوت كفتا حسناته تحت كليهما

والله تم



والله تعم اسماء مركبة ايضا لها احكام واثار على حدة كالحى القيوم والرحمن الرحيم
والعلى العظيم فالحى اسم والقيوم اسم والحى القيوم اسم وقس عليه
المناسبة الذاتية هى الملكة تشبيه للملايمة بان الجاذب ليس امرا غريبا
بل ذاتى والسائق هو اسم الله وقهره باهرية نوره وجلاله عين جماله
ولا معنى فى ذاته سوى مرج ذاته لا متوعدا بها وحدسى انه بدون
تاء المطاوعة وانه لا موعد بها من الايعاد المستعمل فى الشر وهو
ايضا شامل الكل اى الوعيد ايضا كالوعد شامل اهل الجنة كما عبهم
الدنيوية حفت الجنة بالمكاره لانه يشاهد العذب فهو كمن
يعضه الحبيب وكشرب الجلنجبين واما من حيث ان معبودهم
عين الوجود الحق حيث ان المشوب غير خال عن الصرف والمقيد عن المطلق
وبهذه الحيثية لا يتصور الشرك اذ لا ثانى لحقيقة الوجود بل كل ما
فرضته ثانيا لها فهو هى لا غيرها ان الله لا يغفر ان يشرك به اى
لا يمكن ان يتطرق الثانى لانه صرف الوجود وصرف الشئ جامع لجميع ما هو
من سنخه ساقط عنه غرايبه فغريب الوجود المهية بل العدم وهما
بما هما مشار اليهما عقلا او وهما او خيالا او حسا وجود وايضا هما بالحمل
الشايع وجود ثم الغفران لغة الستر ومنه جاء الغفير اى ستروا
الارض بازدحامهم فلا يغفر ان يشرك به اى ليس الشرك فى الواقع وما هو
حاق الواقع وحقه لا يكون ساترا له ومحيطا به ويغفر ما دون ذلك
اى يسع الوجود الذى هو حاق الواقع وحقه كل التعينات الاخرى من

المزيد والعمل مع الجبابره ولما كان هذا القول من المشهورات عند العرفاء فليوفق
بينه وبين قول الشيخ والمصنف بان من قال انها من صفة القهر او انها
مظهر اسمه القاهر لاحظ الماهيات والتعينات مستنيرة بنور الوجود
وقاهرية النار وغيرها التي هي ظل قاهرية الله نعم وقهره بالحقيقة باهرية
وجوده نعم كل وجود وعنت الوجوه للحي القيوم واما قولها فهو مبني على
ان حقيقة جهنم حقيقة الدنيا وهي ليست الا الحدود والماهيات والنقايص
والتعينات وهي مجعولة بالعرض ونفسها بما هي هي دون المجعولية و
ان تحكي صفة القهر والقدرة ولها جوع الامكان فهما لاحظا نفس الدنيا
وجهنم من حيث شيئية الماهية والعدم وهم لاحظوا انظارها في شيئية
الوجود بحرارة الحركات السماوية اي باعدادها في الدنيا للاعمال قوله
فان اعمال بني ادم هي مواد اغذيتهم اذ الاعمال موجبة الملكات وهي منشاة
للصور المناسبة لها سواء كانت صور الاغذيه او صور المغتذين فان
الاعمال الحسنة توجب ان يكون العاملون بصور جرد مرد والسيئة توجب
كونهم بصور شوهاء يحسن عندها القردة والخنازير بعض اهل الكشف
هو المحقق المكاشف محيي الدين في الباب السابع والثمانين من الفتوحات
في تقوى النار كذلك من عرف النشاة الاخرة وموضع الجنة اه
اي عرف ان حضيض عالم المثال على اوج عالم الشهادة فالجرات التي
هي الكواكب تفعل في العلو الذي هو الجنة كما تفعل جرات النار التي

تحت



تحت القدر في العلو لكن هذه الجرات الكوكبية تفعل في السفل ايضا
الا ترى ارض الجنة مسكا وحاصل كلامه ان النار كلها جزء ونفع
لاهلها ولاهل الجنة اما خيراتها الغائية لاهلها فقد بينها سابقا
واما نفعاتها لاهل الجنة فنضج فواكهها وتعديل صور اهلها وتطييب
ارضها المسكيه وتقوية عروق اشجارها الضاربة في ارضها وذلك
لكون الحرارات علل الحركات والحركات علل الملكات والملكات علل
للصور الموعودة ثم ان هذا في نار الطبيعة واما نضج نيران اعمال اهل
العصيان لاطعمة اهل الجنان فلانه لولاهم لخربت الدنيا وهلكت السعداء
والمقربون فاعمال اولئك جنة ووقاية لهؤلاء سبب ان الانسان
انما يتكون اه اي اسناد الى العلة البعيدة وقد فسرناه بالاعداد واما
سببه القريب فهو الملكة الحميدة والتعديلات الاخروية والتطييبات
سببها تعديلات اخلاق النفس وحرارات حب الله والسلوك
اليه وسرعة السير الى الله الغريزية والاسطقسية اي ضوء
الكواكب تمد الحرارة النارية ايضا التي في المركبات وولد الغريزية فان
فيها كلتيهما واما التي في نفس النار البسيطة فليست من الكواكب
فالجوارح والاعضاء ليست بمواضع الالام اي من حيث انها اجسام
فقط وبشرطلا كما سيقول فكل ما يرد على الجسم ولا يمكن مثل ذلك في الجسم و
اما من حيث انها جوارح واعضاء فهي تتالم لكونها ذوات حس بل
هي مما يستعذب اي تستكمل وانما فسرت بر لان الجسم بالمعنى الذي هو مادة

اذ لالمس لها فيما لا الم له لا استعذاب له فكل مايرد على الجسم يكون صفته كما لية
اى من الكمالات الثابتة للجسم فقط واما الجسم النوعى كالماء فالحرارة ليست كمالا له
والقلب والكبد ليست البرودة كمالا لهما بل الحرارة كمال لهما الثانية وقس عليه
بل الفصل ليس كمالا للجسم فقط ايضا لانه دفع اتصاله الجوهرى الذى هو
صورته ولعله معقول من القائل بالجواهر الافراد فى الجسم او ممن يقول
بان الامتداد الجوهرى جسم وهيولى فيكون جدلا مع المتكلم فان عقد هذا
الفصل للرد على من يقول لا ابدان يقع العقوبات او المثوبات على الابدان
المادية الدنيوية ليكون معدلته ولم يعلم ان التشخص بالنفس والشيئ
بالصوره ليكون افتراضه له دفع الاتصال للجسم بالمعنى الذى
هو المادة وان لم يكن ضررا والماء اذ لا لمس له لكنه ليس كمالا له بل رفع
كمال لمهيته وفساد وشرية ضد الشيئ له لتاديه الى العدم فكيف يكون
عدم الاتصال كمالا للجسم وليس كل من دخل دار العذاب الم فالاعضاء
للنفس المتعلقة المزعجة بالنفس الحيوانية الموضوعة للالام والعقوبات
كالسدنة الا انها لا ذنب لها ولا معصية نفى الذنب والمعصية
غير نفى الالم فان الالم واللذة دراك المنافر ودرك الملايم وللنفس
الحيوانية ادراكات جزئية للملايمات والمنافرات وقد علمت ان لكل
قوة لذة بادراك ملايمها والم بادراك منافرها فللامسة العضو لذة
لمسية بادراك الكيفية المعتدلة وبادراك النعومة والم لمسى
بادراك الكيفية الغير المعتدلة وبادراك الخشونة وكذا للذائقة

بادراك



بادراك الحلاوة والمرارة مثلا وللقوى الاخر مثل هاتين الا ان يقى انها
وان كانت محل الالام لكن ليست محل العقوبات من الله كما فى الحيوانات
العجم ههنا فان نفوسها وان كانت محال الالام لكن ليست محال
الالام من حيث هى عقوبات من الله نعم نعم ليست لها الهموم و
الغموم والحسرة ونحوها من العذاب الروحانى واين هى من الاوجاع
التى هى لها بل للناطقة فى مرتبتها او نزولها فى منزلتها وهى النفس
الادمية المتصلة بالحيوانية وبالجملة توجيه نفى الالام عن القوى والاعضاء
ان المراد نفى الهموم والغموم او نفيها بما هى عقوبات كما ظنها اصحاب التناسخ
او انها بما هى ماخوذة بشرط لا لم تدرك لان النفس تدركها بما هى متعلقة
بالنفس الحيوانية لا تبرح من مكانها العالى اى الجبروت وكما هذا مكانها
كذلك وقتها الدهر لا يمن الاعلى كيف وهو العقل البسيط الذى هو روح
الله فى السماء المعنوية التى هى العقل التفصيلى فكيف يصل اليها غبرة
المضادة من العالم الطبيعى او المقابلات الاخر التى فيه تا تو خود باشى
وپس دارى كمان بسته جسے ومحرومى نجان زير وبالا پيش وپس وصف
تراست بى جهت ان ذات جان روشن است بركشا از نور پاكشه
نظر تا نه پندارى توچون كوته نظر وبقوله فالمدبرات امرا
اى اشير بقوله هذا الى الملائكة العالية والارواح المتعلقة والطبايع المنطبعة
فى برازخ عالم المراة الاضافية بيانية بناء على اصطلاح حكمة الاشراق
من اطلاق البرزخ على الجسم الطبيعى ويمكن ان يكون لامية لان تصرفات

النفوس اولا فى المثال ثم فى الطبايع وهى كروحانيات الكاف للتشبيه بل
للتمثيل كما يقال الاسم ما يدل على معنى فى نفسه كرجل والحرف ما بخلافه كالباء
ولها تفاصيل لا تحصى اى الثوابت لما كانت اكثر من عدد الرمال وقطرات
البحار فروحانياتها هكذا بل اكثر لكن اذا قسمت بحسب اثنى عشر برجا كانت
مع روحانيات السبعة السيارة تسعة عشر مدبرا والوصول الى
الجنة الحقيقية اى جنة الذات وجنة الصفات انما اعاد شطرا من الكلام
فى المعاد الروحانى ببيان اخر مع مبصرا اشارة الى حسن الخاتمة اذ فى الكلام
حسن الخاتمة وحسن الفاتحة كلاهما مطلوبان كما ترى فى السور القرانية
بل يستهلك ارادته فى ارادة الله تعالى فلا يبقى له هواء ولا يريد الا
ما اراد الله وامر به ولا يكره الا ما كرهه ونهاه ومن ارادته الفعلية
اوامره ومن كراهته التى بالعرض نواهيه واذا لم يبق له هواء وغرض
لم يبق له حاجة فيكون غنيا بغنى الحق نعم اذا الاغراض جوالب الحاجات هر
كه را هوسى در سر من هوسم انكه نباشد هوسم الا ان تلك الصور
ليست موجودة الى قوله بوجود ضعيف غير متأكد ضعف وجودها عدة
سببه انها فى الدنيا مرائى لحاظ الماديات لانها تكون ملحوظة بالذات
وان كانت ملحوظة بالذات كانت اقوى واتم لانها ابسط وادوم وانها
دالات للنفس على الموجودات المادية لانها موجودات لكن لا المادة والموضوع
الخارجيين ولولاها لا خبر من الخارج وما يقال ان الدرهم والدينار والحلاوى
الخيالية ونظايرها لا يجدى عنها انما يحسن فى مقام الاغراء على العمل والا فهى موجودات

حقيقية



حقيقية مخلوقات الله بقوة الله بل موجودات خارجية لانها فى النفس وهى خارجية
وصورة الموجود الخارجى موجود خارجى وقد تقرر فى مبحث الوجود الذهنى ان الموجود
فى النفس ذهنى بالنسبة الى الموجودات المادية والخارجية عن النفس واذا
لوحظ نفسه وارتفع المقايسة فهو خارجى ولولا الاغراض المتعلقة بالماديات
لم تكن الذهنيات مرائى لحاظ الماديات ولم تكن ضعيفة ولصيرورتها
قوية فى تخلى الشواغل والاغراض تشبيه بالماديات ومن هنا قال الشيخ
العربى لا اعظم اشتباها فى الكون من التباس الخيال بالحس وعدم
جمعية همتها بخلافه فى الاخرة ويد الله مع الجماعة وقد ذكرنا فذة على
ان الصور هناك ليست بمحض التخيل المخترع بل اظلال الملكات الحميدة
مثلا والاعمال كلما كان اصلح والملكات اتم كانت الصور اقوم وابهى واعظم
والفاعل هناك فاعل الهى لا فاعل طبيعى وفى القدسى المعنى جعلت مثلى
وايضا النفس اذا اشتغلت اه حدسى ان هذه العبارة الى قوله
فاذن الصور المحسوسة كانت مضروبا عليها الخط فى نسخة الاصل
ولم يتفطن به الكاتب وذلك لان مضمونها ياتى وكلا ربما بقوله
فاذن الصور آه بما قبلها واما الخلوص عن الشوايب وعدم الامتزاج
بالغير فبيانه ان هذا عالم الخلط ولهذا تركيبات مشوبة
بالمادة وكل منها ممزوج بغيره فانكسر سورة اللذة او الايلام بخلاف
ما فى الاخرة لانها يوم الفصل والتميز ولا مادة هيولانية نظير ما قال ابن
عباس رضه ان كل حرف فى اللوح لعظم من جبل قاف اذ لا يحوى

فيه براهين اه اذ لا ترتيب فيها ثم انها غير متناهية عددا الان فيها بعدا
واحدا غير متناه وقد نقلنا من حكمة الاشراق فى حواشينا على مبحث المثل ما
يؤيد هذا كنسبة ادم فكانه ع يقول وانى وان كنت ابن ادم صورة
فلى فيه معنى شاهد بابوتى وتبدل جلودهم بل تبدل ذواتهم فى
نظرهم اذ ذواتهم فى اعتقادهم ليست الا الجلود والقوى الطبيعية
والهيئات المحسوسة فكان نفوسها فانية فى اجسادها بخلاف اهل
الحق فان اجسادها فانية فى ارواحها سيما ارباب العقول البسيطة
النظرية ومن هنا ورد ان جسد المؤمن لا يبلى ثم لا بد فى تبدل الابدان
بيان لتحكيم الافلاك والفلكيات على اهل الدنيا لكونهم واغلين فى الجسمية و
الطبيعة ولوازمها لان التركيب والامتزاج والمزاج والكيفيات المطلوبة
لهم كلها من لوازم الافلاك وخلت العالم يوم بروز هذه فقولهم من
حركة دورية اى فى الابتداء والنشأة الاولى كما قال بحسب ما يقتضيه سوابق
اعمالهم فى الاستدامة والنشأة الثانية بحسب البروز كما قال فهى كواكب
لكنها ليست ثواقب ولا مضيئة وفنون العذاب بحسب السوابق تربية
الافلاك ابدانهم وقواهم وشهواتهم ومشتهياتهم قريب من
حكم الدنيا واهلها كما ان حكم الجنة الحقيقية قريب من حكم الجبروت و
العقول الكلية بل حكم جنة الصفات قريب من حكم اللاهوت كما
قال فاما الذين شقوا اى لهم الكينونة فى النار والعذاب ما بقى سما
وارض ولهم مشية وكانت مشيتهم متعلقة بما يوجب عذابهم الى

ماشاء



ماشاء ربك اى الى مرتبة مشيته ومشيته وجهه ووجهه الوجود المنبسط وعنت
الوجوه للحى القيوم وكذا فى اهل السعادة فان مشيتهم وان تعلقت بالخيرات الا
ان مشيته متعلقة بخير الخيرات هذا التبدل اى الدنيوى لانهم
من اصحاب اليمين والسموات مطويات بيمينه واليمين عالم العقل وهم ان كانوا من اهل جنة
المقربين فعالمهم ذلك العالم وان كانوا من اهل الجنة الصورية فهم متعلقون به لا صلاحهم
العقل العملى لكن لا يعلق من نفسه من هذا الزمان اى زمان الدنيا فانه مطوى فى الدهر
الايسر الاعلى ان كانوا من اهل الجنة الصورية وان كانوا من اهل الجنة الروحانية فزمان
الدنيا والصورية مطوى فى الدهر الايمن الاعلى وان كانوا من اهل جنة الصفات
فالكل مطوية فى السرمد جنة الاعمال اى لا جنة العلوم الحقيقية ومع ذلك
يقع فى عالم الجنان التجددات لما كان الكلام فى مطلق اهل الجنان من الجسمانى والروحانى
والصفاتى وكان طى الزمان والمكان والتجددات على الاطلاق مخصوصا باهل الجنان
الروحانى والصفاتى الاعلى ما فى هذا العالم الطبيعى لطى بساط الدنيا والمفروض
ان اهل الجنان الصورى متعلقون بيمين الله تع بالعقل العملى ذكر ان مطلق
التجدد ليس مطويا فى حقهم ولا مطلق الزمان اذ معلوم ان قضاء اوطارهم
من ماكولاتهم ومشروباتهم وحورهم وقصورهم وغيرها وان كان بتم وجه و
اكمل لكن ليس بنحو الكلية والاحاطة دفعة واحدة دهرية اذ المفروض انهم
من اهل جنة الاعمال وجنتهم صورية وليس لهم التخلق والتحقق والاطوت
عندهم وفى عقلهم البسيط التجددات والتعددات بل عوالم الصور ففى
نشأ على درك التجدد والتعدد والصور الجزئية وصار هذا لهم فطرة ثانية

ولم يصر ديدنه السير في ديار الكليات ولا معرفة حقيقة الوجود والاتصال
الحقيقي بها والاستغراق فيها هنا كيف يتيسر هنالك الطي المذكور والنيل
الجمعي الموعود والمعرفة بعد المشاهده واني فصلت القول في كيفية
التجدد في الآخرة الصوريه في موضع اخر وان التفرقه والغيبة من ذاتيات
التعدد وان النفس باي شيء توجهت تربيت بزيه سيما اذا توغلت في
التوجه اليه من عالم الانفس ونشأة الخيال حتى انهم سموا التبدلات
الخياليه بالتضاهي الخيالي مع النشأة الالهي وجعلوا النفوس المنطبعة
الفلكية كتاب المحو والاثبات وهذا اخر ما كتبناه على سفر النفس
والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا
تحريرا في سنه ١٢٧٧

٤٠٢

٤٠٩

بسم الله الرحمن الرحيم

ش الحمد لله الذى انار آه فى كلامه ش فى مقام الحمد بعلاوة كثير
من المحسنات الذاتية والعرضية اللفظية والمعنوية كالبراعة بالنسبة
الى الفن والكتاب والطباق ونحوهما صنعة مراعاة النظير من وجوه
كالجمع بين الذات والصفات والافعال والآثار وكالجمع بين الانارة
والاشراق والنور والشعاع والتجلى والظهور وكالجمع بين الابداع و
الانشاء والتكوين والخلق والجعل والصنع وكالجمع بين العقل و
النفس والجرم والصورة والاستعداد وكالجمع بين الصفحة والكتابة
والكلمة والقرائة والتنزيل والمحكم والمتشابه وقس عليه مقام الشكر
والصلوة وما بعدها او التعبير بوجوب الوجود والاشراق بالنور واشارة
الى تعابير لسان الطايفتين ٣ الذى اوتى جوامع الكلم اتيان جوامع
الكلم القرانى التدوينى اياه حكاية بمقتضى تطابق العوالم عن جامعية
وجوده القرانى التكوينى الكلمات الوجودية الافاقية والانفسية و
كيف لا وروحانيته ص عقل الكل الذى هو جامع جميع العقول الطولية
والعرضية وخلق من فاضل طينته طين العقول الارضية وفى
الوحى الالهى يس اشارة الى جامعية الانسان الكامل الختمى لان الياء
اشارة الى المراتب العشرة التى هى الخمس النزولى والخمس الصعودى و

السين



السين لمعادلة تبره وبينة اشارة الى الانسان الكامل المتعادل قوته
العلامة والعالة اى المراتب العشر من الوجود منطوية فى الانسان
وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات يعنى فى الامور العامة
من العلم الكلى والالهى بالمعنى الاعم يبين احوال الواجب بالذات و
الممكن بالذات على الوجه الكلى اذ يبحث هنالك عن المفهوم الكلى
لواجب الوجود مثلا واما فى الالهى بالمعنى الاخص فيبحث عن معنون هذا
العنوان الكلى اذ يثبت وجوده وصفاته وافعاله لانه يجوز الشك
فى وجود شئ مع القطع باحواله ولوازمه كما ورد فى الكلام ايضا انه يجوز
القطع بان صانع العالم عالم قادر مريد ونحو ذلك مع الشك فى وجود
الصانع ابناء الجنس لم يقل ابناء النوع اذ المراد الجنس اللغوى
او للاشارة الى ما هو التحقيق من ان الانسان جنس بحسب الباطن نوع
واحد بحسب الظاهر كما حقق فى مباحث المعاد كل ذلك افتراء
عليهم وافك عظيم نعم قالوا ببدل المسئلة الاولى بعدم انقطاع فيض
الله تع ونفاد كلماته وعدم افول نوره ازلا وابدا او ما شئت فعبر وما
العالم فحدوثه يبتنى عليه اثبات الصانع تع عند المليين وثبوت
يبتنى عليه وصول المجازات والبلوغ الى الغايات فكيف ينكرهما
من يدعى الحكمة والمعرفة فعلى كل من الحكيم والملى ان لا يجعل نفسه موضعا
لقول القائل حفظت شيئا وغابت عنك اشياء وقالوا ببدل الثانى
بعدم القدرة المعبر عنها بالامكان وصحة الفعل والترك واما القدرة

بمعنی کون الفاعل بحیث ان شاء فعل وان لم یشا لم یفعل فهم یثبتون بدون
کیف وکثیر من المتکلمین قالوا بالقدرة الزایدة والحکماء قالوا بالقدرة الذاتیة
وقالوا بدل الثالث بعدم العلم بالجزئیات من الجزئیات علما انفعالیا
متغیرا واما العلم بها من السبب علما فعلیا فهم معترفون به وقالوا
بدل الرابعة بعدم بقاء خاصیة النشاة الدنیویة بما هی دنیویة لا ستلزام
البقاء عدم البقاء ووقوع الدثور فی نشاة القرار وتلک عقبی الدار واما
انحفاظ حقیقة الجسم وجوهره بحیث لو رایته لقلت انه الذی کان فی الدنیا
بعینه الا انه کان دنیویا وفی النشاة الباقیة صار اخرویا متکاملا
فی جوهره فهم متصلبون فیه کما یظهر کل ذلک لمن تصفح کتب هذا الحکیم
المحقق ق بقوله تع انک لا تهدی من احببت ای کل من شئت
بما انت انسان بشری وهذا الاحباب والمشیة منه ص بالنسبة الی
مظاهر القهر مثل ابی جهل وابی لهب انما هو لاجل دخولهم فی عموم الاوامر
فان اوامر الله تع ارادته ومشیته ونواهیه کراهته ومنه قوله ع امر
الله تع ابلیس بسجدة آدم ولم یشا فصار وا راجعین بخفی
حنین قصة خفی حنین مذکورة فی فصل الخاء المعجمة من باب الفاء من
القاموس من شاء فلیرجع الیه کانشراح الصدر ای سعته فلا
انکار له علی الاشیاء من حیث انها کتبت بقلم صنع الله بخلاف ضیق الصدر
فیعترض علی وجود الکافر فضلا عن الفاجر مثلا ولو لم یعترض بلسانه والمراد
بسلامة الفطرة سلامة مادته واعتدال مزاجه وطیب طینته وجودة





الرای استقامة سلیقته وبالذوق ذوق العرفان وبالکشف الکشف فی
النظریات وعبر عنه ثانیا بالحدس کما فی الاحکام التی لا مجال فیها للفکر
واسع کما فی السماویات ونظایرها وکذا الحدس فی مقابل الفکر
ویجب مع ذلک کله اه والعمدة فی هذا الباب هذا ومن هنا ورد فی
الماثورات عن الائمة ع عرفت ربی بربی وقیل لعارف بم عرفت
ربک قال بواردات ترد من ربی علی قلبی ویناسب المقام ما قیل اذا
رام عاشقها نظرة ولم یستطعها فمن لطفها اعارته طرفا راها
به فکان البصیر بها طرفها فی قوله تع والمؤمنون اه فان الایمان
الحقیقی هو التصدیق الیقینی ویدخل فی الایقان بالله الایقان بصفاته
وفی الایقان بملائکته الایقان بالعقول الطولیة والعرضیة وفی الایقان
بکتبه الایقان بالنفوس الکلیة والمنطبعة وفی الایقان برسله
الایقان بالعقول الصاعدة والایقان بالمعاد قال تع وما
اشهدتهم خلق السموات والارض نفی العلم بالمبدء اذ علم العلم
بالاثر من حیث هو اثر علم العلم بمبدئه لان الاثر یشابه صفة
مؤثره واثار قدرة الله مطابقات ما فی علمه ولا خلق انفسهم نفی
العلم بالمعاد لان مدار العلم بالمعاد علی معرفة النفس الانسانیة
وما کنت متخذ المضلین عضدا لانهم مخذولون وعضدا بدل بعض
من الکل وقوانین میزانیة ای عادلة او منطقیة ولکن یراد
مادة القیاس کما فی صناعة البرهان اذ لم یتکلم فی صور الاقیسة قوله



فاذا فی الکتاب من الحی القیوم الذی لا یموت هکذا فی النسخ والاولی ما فی
سفر النفس حیث یقل فیه من الحی القیوم الی الحی القیوم وهو اوفق
بسیاق مکاتیب العرب حیث یکتبون فی اول مکتوبهم مثل قولهم
من زید بن عمر الی بکر بن خالد ومنه قول نبینا ص فی النامة الموسول
منه الی خسرو پرویز بسم الله الرحمن الرحیم من محمد بن عبد الله الی پرویز بن
هرمز فانی احمد الله الذی لا اله الا هو الی اخره فی غزوة تبوک
بق بالک العین ای تودمانها بعود ونحوه وانما سمیت تلک الغزوة
تبوک لان النبی ص رای قوما من اصحابه یبوکون حسی تبوک والحسی
العین ای یدخلون فیها القداح ویحرکونه لیخرج الماء فقال ص ما زلتم
تبوکونها بوکا فسمیت تلک الغزوة تبوک وهی اخر غزوة غزاها
رسول الله ص فی الحدیث القدسی کنت سمعه هذا فی مقام قرب
النوافل واما فی مقام قرب الفرایض فعلی ع اذن الله الواعیة وعین
الله الناظرة ویده الباسطة فی الاشارة الی واجب الوجود لعلک تقول
هو تع احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار فکما لا ینال الاشارة
الحسیة والخیالیة والوهمیة کذلک لا ینال الاشارة العقلیة فاعلم ان
هذا النوع من التنزیه قریع باب التعطیل وربما نری من هو باعتقاد
نفسه من المنزهة وهو فی الحقیقة من المعطلة اذ سمع من القوم علم
الذات وعلم الصفات وعلم الافعال قال علم الذات لا معنی له
فان ذاته تع لا تکتنه کما صرح به الحکیم نفسه ولم یدر ان لهذا الکلام معنی





ومقاما غیر هذا وان هذا الظن یناسب الخطبا فی المقام الخطابی مع ان
الخطیب الرازی المثیر لعثیر التشکیک لم یشکک فی هذا بل قرره
وصدقه فقال فی بعض کتبه ان العلم بالله وصفاته وافعاله
اشرف العلوم وعلی کل مقام منه عقدة الشک فعلم الذات علیه
عقدة ان الوجود عین مهیته او زایدة علیها الی اخر ما قال فلیم بفقه
هذا المعطل ان اثبات ذات واجب الوجود او ان ذاته من شیئیة
الوجود والمهیة شیئیة الوجود لا شیئیة المهیة او غیر ذلک من علم
الذات ومن معارف الذات لا من علم الصفات والافعال بالبدیهة
ومع ذلک لیس اکتناها للذات ومن الذی شرط فی العلم والمعرفة
الاکتناه فلیعرف هذا المعطل فی حدیث الاشارة ان علی زعمه
المذکور نقضا وحلا اما النقض فنقول تذکره ایضا اشارة وان زعم
انا نتذکره بالصفات فصفاته عین ذاته وان کانت غیر ذاته فعلم
البین ان الصفة لا بد لها من الذات اشارة واما الحل فکما اشرنا
الیه سابقا بان معرفته بنور مستعار منه وبعین بصیرة مستمدة
منه ففی الحقیقة لا یعرف ذاته الا ذاته وتوحیده ایاه توحیده ونعت
من ینعته لاحد ای من حیث انه ینعته بقوة نفسه وببصیرة ذاته
الامکانیة وبوجه اخر الاشارة العقلیة الی اسمائه ولکن بحیث یسری
الاحکام من العنوانات الی المعنون فلا وجود للعنوان بما هو عنوان
الا ظهور المعنون والاسم غیر المسمی بوجه وعینه بوجه فباعتبار انه جهة

الله الحافظ وانه هو فتذكره تذكره لا تذكر غيره ومعرفته معرفته لا معرفة سواه
بل الوجود اللفظي والكتبي لاسمائه تعم ظهوراته وظهور الشيء ليس مباينا له
نعم اذا اخذت العنوانات ملحوظات بالذات لا الات لحاظ المعنونات
فليست هي هو وهي مخلوقة مثلكم مردودة اليكم في ادق معانيها او
اوفق تصاويرها اعلم ان الطرق الى الله تع كثيرة اه اعلم ان لهذا
الكلام ظاهرا يناسب طريقة اهل النظر ويناسب ما هو بصدد بيانه من
ذكر براهين الحكماء على المطلوب وباطنا قد لمح اليه يناسب مشرب اهل الذوق اما
الظاهر فهو ان المراد بالطرق الكثيرة طرق الوجود والامكان والحدوث والحركة
وغير ذلك وبالفضايل والجهات كونه تعالى صرف الوجود وكونه واجبا
منتهى سلسلة الامكانات وقديما محدثا للحوادث ومحركا غير متحرك للمتحركات
وغير ذلك ولكل طايفة من اهل النظر مسلك منها وطريقة الوجود اسد
واشرف واما الباطن فهو ان قوله ان الطرق الى الله كثيرة يكون تلميحا
الى قولهم الطرق الى الله تع بعدد انفاس الخلايق ويكون الفضايل والجهات
اسماؤه الحسنى وصفاته العلياء ويكون المراد بقوله تع ولكل وجهة وقوع
كل ماهية من الماهيات وعين من الاعيان الثابتة تحت اسم كمظهرية الملك
للسبوح القدوس والفلك للدائم الرفيع والحيوان للسميع البصير والجان
للطيف الخبير والانسان لله وهكذا وتولى كل منها لكل منها ان يعبدها
فالحيوان مثلا عبد السميع البصير والملك عبد السبوح القدوس وقس
نظايرهما عليهما واما الانسان سيما الكامل فهو عبد الله وهو المظهر الاتم





بل الاسم الاعظم فطريقته الطريقة الاوسع الاعم ان هذا القرآن يهدي للتي
هي اقوم وهو سبيل الصديقين الصديق مبالغة الصادق وهو
ملازم الصدق في الاقوال والافعال والقصود والعهود مع الله ومع الخلق
فقد اومى الى ان الطرق الاخرى كانها لا تخ عن كذب لان من لم
يعلق بحقيقة الوجود التي هي بينة المائية والعلية وهي اظهر الظواهر
واوسع الواسعات كما ان مفهومها وعنوانها ابده البديهيات
واعم العامات وهي اول الاوايل في الخارج كما ان مفهومها اول الاوايل
في الذهن كما عبر الشيخ في فصل عقده لبيان بعض احكام مفهومها بقوله
في الذهن عن اول الاوايل وعلق بغيرها من الحدوث والامكان والحركة
ونحوها من الاخفياء وراى الماهيات التي شانها الاختفاء وجعلها
واحكامها مفروغا عنها واخذها موضوعة مسلمة ولم يرو حقيقة الوجود
التي يعرفها كل حيي وغبي وذكي وغيرهم وهي ظاهرة بالذات مظهرة
لهذه الماهيات ولاحكامها هذه وغيرها لم تخ فطرته عن اعوجاج
ونظره عن عماء وكلامه اللهجي والقلبي عن كذب ولم يعدل حيث
لم يضع الشيء موضعه بخلاف من استدل بحقيقة الوجود على حقيقة
الوجوب فان نظره وقع على ما هو حق الواقع وحاق نفس الامر
ووضع ما وافق الطبع ولم يتمسك بما يتطرق اليها المنع و
لو اثبت المقدمات الممنوعة الا انه يطول المسافة ثم
يستشهدون به تارة على صفاته كما سيجيء في التذكرة الاجمالية



عنقريب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان من لوازم الوجوب
التامية وفوق التمامية بالنسبة الى الوجودات التي دونه وسيجيء ان تمام
الشيء هو الشيء وما يفضل عليه وان البسيط كل الاشياء التي دونه بنحو اعلى
ومن لوازم الامكان اجوفية الممكن بنفسه والوجدان استعارة ووديعة
من غيره هذا في امكان الماهيات ومن لوازم امكان الوجودات الفقر
النوري ورابطيتها وتقومها بالوجود القيومي لا بمداخلة ولا يعني بالتوحيد
الا هذا فاذن الوجود اما مستغن عن غيره كلمة اما للتقسيم لا للترديد
كما لا يخفى فلا حاجة الى اخذ التسم كما سيأتي ولا قوام لما سواه الا به يعني لا
بنحو احداث يكون مرتبة من الوجود وهي مرتبة فوق التمام واجبا لا
حقيقة الوجود بقول مطلق مستلزم للحلول ومناف للتوحيد لانا نقول
المراتب الاخر من حقيقة الوجود متقومة تقوما وجوديا ومفتقرة فقرا نوريا
بالوجوب الذاتي كما مر في السفر الاول ان الوجودات عين الربط والفقر الى
الله تع لا انها ذوات لها الربط والفقر الى الله تع لا انها ذوات لها الربط
والفقر وقد ذكرنا سابقا انه كما ان مقومات الماهية بحيث لولاها لا ماهية
ولولا اعتبارها في الماهية مجملة او مفصلة لم يبق من الماهية الا اللفظ كذلك
لولا الوجوب الذاتي مع الوجودات لم يبق لها تحقق ولا ظهور ولا نعني بالتوحيد
سوى غنى الواجب القيوم وفقر الاشياء اليه وقد اشار الى فقرها الوجودي
وربطها الذاتي بقوله وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا اه وانما
يلحقه النقص لاجل المعلولية ان قلت المعلولية ذاتية لان الوجود مجعول





بالذات قلت نعم لكن كلاهما ذاتي للمرتبة الخاصة لا الاصل الحقيقة المحفوظ
في المراتب والنقص قد يطلق ويراد به نفس نحو الوجود النازل وهو
عين هذه المرتبة المقتضاة للتشكيك وقد يطلق ويراد به العدم
وفقد هذه المرتبة النازلة للاخرى وهذا ليس في قوام المرتبة لانها
وجود وهذا عدم وخلاصة كلامه ان حقيقة الوجود بشرط الارسال
ليس فيها نقص وقصور وكل مرتبة منها ليست خالية عن سنخ الحقيقة
والقصور يعود الى المرتبة باعتبار مصحوبيتها للعدم بل الماهية القابلة
فاذا استدل على الوجوب الذاتي بمرتبة الظهور لم يستدل بغيره عليه لان
مرتبة الظهور سنخ الحقيقة اذ وحدتها ليست عددية بل وحدة حقة
لكني اقول المقدمات الماخوذة في هذه الحجة وان كانت شامخة فيها مطالب
عالية الا ان الاستكشاف عنها في اوائل الامر ليس بلازم اذ تحير به كثيرة
الدقة عسرة النيل وان كان لازما في مقام اخر كمقام البحث عن مباحثه
فالاسد الاخصر ان يق بعد ثبوت اصالة الوجود ان حقيقة الوجود
التي هي عين الاعيان وحاق الواقع حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم
اذ كل مقابل غير قابل لمقابله والحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم واجب
الوجود بالذات فحقيقة الوجود الكذائي واجب الوجود بالذات وهو
المطلوب لقرب ماخذها من ماخذ طريقة الاشراقيين لان النور
ايضا عندهم حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالتقدم و
التاخر والغنى والفقر وغير ذلك والانوار الحسية فضلا عن الانوار

الاسفهبدية والانوار القاهرة من حقيقة النور قال في حكمة الاشراق النور كله
اي سواء كان جوهرا او عرضا كذا في شرحها في نفسه لا يختلف حقيقته الا
بالكمال والنقص فانه ان كان له جزءان وكل واحد غير نور في نفسه كان
جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية فالمجموع لا يكون نورا في نفسه وان كان احدهما
نورا والاخر غير نور فليس له مدخل في الحقيقة النورية وهي احدهما ومن طريق
اخر نقول الانوار المجردة لا يختلف في الحقيقة والا لكان كل نور مجرد وفيه النورية
وغيرها وذلك الغير اما ان يكون هيئة في النور المجرد او النور المجرد هيئة فيه
او كل واحد منهما قائم بذاته فان كان هو هيئة في النور المجرد فهو خارج عن
حقيقته اذ هيئة الشيء لا تحصل فيه الا بعد تحققه مهية مستقلة في
العقل فالحقيقة لا يختلف به وان كان النور المجرد هيئة فيه فليس بنور
مجرد بل المفروض جوهر غاسق فيه نور عارض وقد فرض نورا مجردا هذا خلف
وان كان كل واحد منهما قائما بذاته فليس احدهما محل الاخر ولا الشريك
في المحل وليسا برزخين يمتزجان او يتصلان فلا تعلق لاحدهما بالاخر
فالانوار المجردة غير مختلفة الحقايق ثم قال فيجب ان ينتهي الانوار القائمة
والعارضة والبرازخ وهيئاتها الى نور الانوار والنور المحيط والنور القيوم
والنور المقدس والنور الاعظم الاعلى والنور القهار وهو الغني المطلق و
ليس وراءه شيء وقال فيما بعد فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد ثم لا
يمتاز عن نور الانوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الانوار فيتعدد
جهات نور الانوار مع ما برهن من ان الانوار سيما المجردة غير مختلفة الحقايق





فاذن التميز بين نور الانوار وبين النور الاول الذي حصل منه ليس الا
بالكمال والنقص وقال الشارح عند قوله غير مختلفة الحقايق وانما هي نوع
واحد لا يتميز بعضها عن بعض الا بالكمال والنقص وهو راجع في الحقيقة
الى زيادة كمال في الذات الكاملة ونقص في الناقصة وخارج عن التميز
الفصلي والعرضي انتهى وانما كانت الطريقتان قريبتان لا متحدتان
لان طريقة الوجود وهو النور الحقيقي لكونه ظاهرا بالذات مظهرا للغير
الذي هو المهيات بالحقيقة كانت اشمل واوسع لان نور الوجود سرى
الى الهيولى فضلا عن الطبايع والاجسام والاعراض والنور في قاعدة الاشراق
غاية نزوله الانوار العرضية واما الاجسام والاعراض الاخرى فعندهم
غواسق فقاعدة نور الوجود اسد واحكم واعذب واتم حتى
يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحدا هذا مغالطة نشات
من الاشتباه بين شيئية الوجود وشيئية المهية ففي شيئية المهية لا
تتحدان فان شيئتي مهيتي الجنس والفصل مثلا لا تتحدان اصلا واما
شيئية الوجود فهذا الاتحاد فيها امر محقق بناء على التشكيك في
الوجود الذي هو امر تحقيقي برهاني كما مر في السفر الاول بل مهيات
الاجناس والفصول من حيث التحقق في العين في غير المركبات الخارجية
من الاجسام متحدة ففي البسايط الخارجية كالاعراض ما به الاشتراك
كاللون عين ما به الامتياز كالمفرق لنور البصر في البياض ولكن
وجوداتها وجود الجنس والفصل واحد وجعلهما واحد فمن هنا يتفطن



اللبيب ان هذا من خواص الوجود وقد ذكرنا في موضع اخر ان اية ذلك الاعداد فان
ما به الاشتراك فيها الوحدة التي هي مبدؤها وهي ما به الامتياز وهي مادتها وصورتها
وراسمها ومفنيها والوحدة هي الوجود او مساوقته ولو لم
يقتض شيئا اه بل هنا شق اخر وهو ان يقتضي كليهما ولا يتم سند المنع
الا بابطاله لان تلك الوحدة ذهنية عارضة للكليات اه بخلاف
الوحدة في حقيقة الوجود فانها عينية لا ذهنية ذاتية لا عارضة و
معروضها المتعلي باعتبار العروض في العنوانين لا في المعنون هو شيئية حقيقة
الوجود لا شيئية المهية والكليات الطبيعية وحذف المشخصات في حقيقة
الوجود لا يمكن لان تشخصها بذاتها المتفاوتة المراتب وبالجملة وحدة
هذه الحقيقة وحدة حقة حقيقية لا عددية نعم ربما يقال و
القائل الحكيم الفاضل الكاتبي في حكمة العين فانه بعد ما ذكر بداهة مفهوم
الوجود واشتراكه ذكر هذا الكلام الذي يعرضه الكلية والعموم في
الذهن تسمية نفس المهية لا بشرط شيء بالكلي لوجوه احدها انه اصطلاح
خاص ولا مشاحة في ان يسمى نفس الطبيعة التي لا كلية ولا جزئية بالكلي
بالاشتراك وثانيها انه من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه في الذهن
ان اريد الاذهان السافلة فيكون من قبيل قوله تعالى اراني اعصر خمرا
وثالثها انه من باب تسمية الشيء باسم ما كان في الذهن ان اريد الاذهان
العالية فيكون من قبيل قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم اذا عرفت هذا
فكلام المصنف يشير الى ثالث الوجوه والمراد بعروض الكلية بالقوة عروض الكلية





المنطقية واما الكلية الطبيعية فهي فيه بالفعل لانه امر عقلي لان شيئية
المهية يمكن ان يكتنهها العقل فيكون محط نظره بالترديد والتشقيق
وفيه تلميح الى انه بخلاف شيئية الوجود الحقيقي فلا ينالها العقل حتى يكون
موردا للتشقيق انما طريق العلم به منحصر في العلم الحضوري فما يناله العقل
منها انما هو مفهوم الوجود العام الذي له وحدة ذهنية كساير
المفاهيم الذهنية فالقول بان ما به الاختلاف بالكمالية و
النقص اه اذ قد مر ان كون ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق معقول
في شيئية الوجود الحقيقي اذ هو لسعته غير مرهون بمرتبة فجهة الاختلاف
عين جهة الاتفاق لا في شيئية المهية لضيقها وتحددها فكان المصنف
يستفسر عن الشيخ ما عنيتم بالنور ذي المراتب فان عنيتم به الوجود فهو
اعتباري عندكم وان عنيتم به المهية فهي في ذاتها لا موجودة ولا معدومة
فكيف يكون نفسها كاملة ومتوسطة وناقصة وكيف يكون ما به
الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق وان عنيتم شيئا اخر ثالثا فلا
لان الشيء المحقق اما وجود واما مهية والمنفصلة حقيقية
لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة اه بل مراتب الوجود من حيث ان ما به
الامتياز فيه عين ما به الاشتراك واحد مشترك فيه ومن حيث العكس
كثيرة مشتركات ولكن كثرة لا تنافي تلك الوحدة الحقة وكذلك
نور الانوار والانوار القاهرة والانوار الاسفهبدية عند الاشراقي حيث
لا مهية لها تشوب النور البسيط فكل مرتبة منها ممتازة عن الاخرى

بنفس ذاتها البسيطة المشتركة فی الحقیقة بل کذلک الانوار الحسیة العرضیة
کل مع الاخر فان کل مرتبة منها مجرد النور بلا شوب ظلمة فیها حتی الضوء
السابع فی البیت السابع مثلا فان الاعراض بسایط خارجیة والقصور عدمی
بل الانوار العرضیة مع الانوار المجرده امتیازها واشتراکها هکذا لان
حقیقة تلک الانوار عند الاشراقی والمراتب البسیطة بوجه بعید نظیر
مراتب الحرکات عند الحکیم فانها عنده غیر مشوبة بالسکنات ولو کانت
ابطأ ما یتصور منها بل البطیئة هیئة متصلة واحدة کالسریعة
واما الوحدة التی یجمع الکل اه هذا جواب عما عسی ان یقول احد انه اذا کان
کل مرتبة من حقیقة الوجود مخالفة لمرتبة اخری عنها بنفس ذاتها
البسیطة ولا جهة اشتراک فیها لئلا یلزم الترکیب فاین الوحدة والتوحید
وتحقیق الجواب ان الکثرة التی من حیث الشدة والضعف والتقدم والتاخر
وغیرها فی اصل الحقیقة الوجودیة لا تنافی الوحدة الحقة بل تؤکدها فانها
کاشفة عن الاشملیة والاوسعیة وفقد السلب بما هو سلب الوجود الذی
هو مناط الترکیب وبالنظر العرفانی عدم مماثلة طور من الوجود لطور اخر
فی المراتب الطولیة کما فی الصور التی فی المراتب العرضیة انما هو بحکم اسم من
لیس کمثله شیء واسمه الاحد ففی کل شیء له ایة تدل علی انه واحد واما
الکثرة التی هی مثار التباین والاختلاف النوعی فهی فی القوابل التی هی
المهیات الامکانیة ولیست فی الوجود بالذات وهی اعتباریة کاصل
موضوعها وایضا المراتب التالیه والمتلوه فی السلسلة الطولیة کلها





ونشر ومتن وشرح ومجمل ومفصل ومحدود وحد وایضا الوجود کنوع واحد
ولیس مراتبه کالانواع ولا کالامثال وما قد یعبر به الافراد یرید به المراتب
والدرجات وجمیع المراتب الوجودیة من سنخ واحد اذا قیس الی سنخ العدم
کما ان الانوار العرضیة مع تفاوتها التشکیکیة من سنخ واحد بالنسبة
الی الظلمة البحتة کیف ولم یتخلل غیر تلک الحقیقة الوجودیة فیها
لهذه السنخیة ینتزع منها مفهوم واحد هو مفهوم الوجود
المشترک فیه ولولا السنخیة لم ینتزع المفهوم الواحد من الحقایق
المتخالفة ولم یتحقق الاشتراک المعنوی فی الوجود وخلافه جرهن بل
ضروری ولا تعدد یتصور فی لا تناهیه اذ لم یتخلل غیره فیه ومن
کلمات العرفاء انه اذا جاوز الشیء حده انعکس ضده کعدم النهایة
فی الظهور ینعکس الی الخفا وفرط القرب ینعکس الی البعد وفرط
الفقر ینعکس الی الغناء وقس علیه فعدم النهایة فی کثرة الشئون
والمراتب فی الوجود بحیث لا نحو وجود الا وهو مصداقه ینعکس الی
الوحدة الحقة الحقیقیة ومن هنا قال الشیخ فرید الدین العطار النیشابوری
س ای خدای بی نهایت جز تو کیست چون توی بیحد وغایت
جز تو کیست هیچ چیز از بی نهایت بیشکی چون برون نامد کجا
ماند یکی اذ العلم لیس الا الوجود وبعبارة اخری العلم لیس الا
الوجدان ومرتبة فوق التمام من حقیقة الوجود واجدة لنفسها
ای غیر فاقدة لنفسها فهی عالمة بذاتها ولکونها بسیطة الحقیقة کل الوجودات



التی دون تلک المرتبة واجدة لها بنحو اعلی فهی عالمة بها فثبت علمه
الموتبر بذاتها وبغیرها لکونهما تابعین للحیوة والعلم وایضا ثبت
قدرته لکون الوجود ظاهرا بالذات مظهرا للغیر فهو نور والنور
فیاض الشعاع والفیضان اذا کان عن علم ومشیة فهو قدرة لان
القدرة لیست الا هذا وهذا النور لیس نورا حسیا عرضیا حتی یکون
عدیم الشعور والمشیة وثبت ارادته لکون الوجود عین العشق و
المحبة لذاته واثبت حیوته لکون الحی هو الدراک الفعال وثبت تکلمه
لکون التکلم اعرابا عما فی الضمیر او مرتبة الظهور من حقیقة الوجود اعراب
عن مرتبة الخفا کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف وثبت سمعه
وبصره لانه اذا کان کل الوجودات حاضرة له فی جملتها المسموعات
والمبصرات وقس علیه کل الصفات الکمالیة لکن یجب ان تعلم انه
کما انه اذا قیل الممکنات متساویة النسبة الی الوجود والعدم او انها
اعتباریة یذهب الوهم او العقل الجزئی الی المهیات الموجودة ویاخذ
الوجود معها ویغلط ویتغالط والحال ان مراد القائل المحقق بها
لیس الا شیئیة المهیة التی هی من واد والوجود من صقع اخر کذلک اذا
قیل الوجود عین العلم والارادة والقدرة ونحوها یذهب الوهم بل
العقل الی هذا المفهوم العام البدیهی الذی هو حاک عنها وظل واحد
من حقیقة الوجود فی العقل فان الحقیقة عنوانات واظلالا اخری
فی العقل کالوحدة والتشخص والعلم والحیوة والقدرة وغیرها واما اذا





ذهب العقل المکحل بنور الله الی الحقیقة البسیطة المبسوطة التی
یکون المنبسط علیه لها فی الذهن بل فی اعتباره حتی یکون هذا الذهاب
والمراجعه الیها مقامه کیف لا یذعن ویجدها خالیة والحالات
فوق التمام والتامات کالعقول والناقصات کالنفوس وجودات
قائمة وهی علوم بذواتها بانفس ذواتها الوجودیة والصور العلمیة
التی للنفوس وجودات نوریة وکذا هذه الوجودات ارادات و
ابتهاجات من ذواتها بذواتها وباثارها من حیث اثارها وقس
علیهما الباقی واما العقل الغیر المکحل بنور الله تعالی فضلا عن کونه
صاحب المقام فی دوام التذکر فهو ان ذهب الی المعنون انقطع فی وجودات
عالم الفرق ولا یذهب الی وجود عوالم الملکوت والجبروت فضلا عن
اللاهوت ولا ینظر الا بنظر اجمالی فهذا سر عدم فهم العقول الجزئیة
الصفات الکمالیة الحقیقیة من حقیقة الوجود فافهم واستقم
فلا بد له من مرجح خارج وهذا قولهم المتساویان ما لم یترجح احدهما
علی الاخر بمنفصل لم یقع وادعوا ان هذه القضیة بدیهیة اولیة و
منعها مکابرة ولذا فالترجح بلا مرجح باطل حتی عند الاشعری فلذا رایناه
الممکن خرج عن الاستواء الی احد الطرفین کما قال المصنف فان الوجودات
حاصلة قطعنا بوجود الواجب لاستحالة الدور والتسلسل و
الدور مستلزم للتسلسل قد ذکرنا فی حواشینا علی الامور العامة بیان
استلزامه له من شاء فلیرجع الی هنالک وههنا یکون النظر

في مفهوم الموجود ولكن من حيث السراية الى المعنون ومن حيث ان مفهوم الموجود
وجه الموجود الحقيقي بما هو موجود ووجه الشيء هو الشيء بوجه ولكن المعنون
بعضه مهية لها الوجود الاعلى وجود موجود ما لا وجود الممكن بنحو
المفروغية عنه وعلى سبيل الجزم به كما في طريقة الامكان او الحدوث او
غيرها فانها فيها ملحوظة بنحو المفروغية عنها والموضوعية ومن هنا
قال المحقق القوشجي ايضا لا شك في وجود موجود اه فالوجود ليس اجنبيا
عنه تع كالامكان والحدوث وغيرها بل حقيقته حقيقة الواجب كما هو
في طريقة المتالهين ومفهومه وجهه تع وهو تعالى فرده كما في طريقة
الالهيين فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة هذه الحال
كون الموجود اما واجب واما ممكنات متسلسلة واما ممكنات دايرة
واما ممكنات منتهية الوجود من جهة مهيا تها على حال اخرى هي كون
بعض منه واجبا وبعض اخر منه ممكنا على البت واليقين ان قلت
فالنتيجة حال مفهوم الموجود لا وجود الواجب تع قلت وجود الواجب
يستنبط على وجه الاستتباع واللزوم فالبرهان عليه بالعرض
وربما قرروا الجواب اللام للعهد الذكرى اى قرروا الجواب الذى ذكره بقوله
فاجابوا اه بعبارة اخرى وفيه ما لا يخفى من التكلف اما اولا
فلانه لم يكن البرهان ح لميا بل مصحوب اللم واما ثانيا فلانه يجرى في
ساير الطرق مثلا يق استدل بحال مفهوم المحدث وانه ذو فرد حادث
محتاج الى العلة على حال اخرى له وهو انه ذو فرد غير حادث هو الواجب





لا على ذات الواجب وكذا استدل بحال مفهوم المحرك وهو كونه ذا فرد
متحرك محتاج الى المحرك اخر غيره على حال اخرى له وهو كونه ذا فرد غير متحرك
هو الواجب لا على ذات الواجب واما ثالثا فلان الاستدلال بوجود
المؤلف على وجود ذى المؤلف ليس باولى من عكسه وكلاهما استناد
الى علة ثالثة هى الواجب فالحق ان يق ان الشيخ وهؤلاء وكذا من قال
ان كون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون الواجب صانع العالم لا
لذاته المتعالية رمزوا الى مقام ظهور الحق تع على الاشياء فان له تع
ظهورا في مقام ذاته وهو ظهوره بذاته على ذاته وهو عين مقام
الخفاء على مخلوقاته وظهورا على ماعدا ذاته في مقام فعله وهو الظهور
في مظاهر ذاته ومجالى صفاته واليه اشير في الحديث القدسى كنت
كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف ومن هنا
قيل فلست تظهر لولاى لم اكن لولاك او يق ارادوا بالمجعولية
والمؤلفية بفتح اللام حقيقة المجعول بالذات الذى هو الوجود الحقيقي
للعالم وبالصانعية والمؤلفية بكسر اللام مفهومهما الاضافي المتحقق
بتحقق منشأ انتزاعه فتلك المجعولية الحقيقية نفس الاضافة
الاشراقية اى الاشراق المبنى للمفعول كما ان الجاعلية الحقيقية عين
الاضافة الاشراقية ولكن الاشراق المبنى للفاعل وحقيقة الاولى
هى حقيقة الوجود المنبسط على المهيات كما ان حقيقة الثانية
هى ذلك الوجود المنبسط ولكن ساقطا الاضافة عنها متعلقا



بالحق المتعال وهو الايجاد الحقيقي لا المصدرى فهذه المجعولية الحقيقية والاضافة
الاشراقية علة لاضافاته تع التى لا تعقل الا بين امرين لا الاضافة الاشراقية
المبنية للفاعل فضلا عن ذاته المتعالية بذاته بل بالعرض له معنيان
احدهما ما ذكرنا من الاستتباع واللزوم في توجيه كلامهم وثانيهما انه كما
ان وجود الجوهر جوهر بالعرض ووجود العرض عرض بالعرض لمهيتهما كذلك
البرهان على الوجود وهنالك برهان شبيه باللمى هذا وجه اخر
غير ما ذكر ما بالعرض اذ في الاول التزم انه برهان لمى الا انه على حال مفهوم
الموجود او على وجوده تع الرابطى بالذات وعلى وجوده النفسى بالعرض و
في الثانى لا يلتزم انه برهان لمى بل شبيه باللمى لكن على انه فوق اللمى لا انه
دونه اما انه ليس بلمى حقيقة فهو ظ اذ ليس هو تع معلولا واما ان
الاستدلال من حقيقة الوجود على الوجوب فوق اللم فلان كل لم مستعير
في الانارة من نور حقيقة الوجود همه عالم بنور اوست پيدا كجا او گردد
از عالم هويدا فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد اعلم ان كل
متعدد فيه اعتبارات احدها الكل الافرادى وهو العام الاستغراقي
ولا يعتبر فيه المعية والاجتماع وثانيها الكل المجموعى بمعنى الاحاد بالاسر
اى ذات المجموع التى هى شيء والوصف العنوانى اعنى الاجتماع العارض
لذلك المجموع شيء اخر وثالثها المجموع بشرط الهيئة الاجتماعية ورابعها
المجموع بشرط الهيئة الاجتماعية اذا علمت هذا فاعلم ان مراد القائلين بان
المجموع من الاحاد موجود على حدة وراء كل واحد هو الثانى اعنى المجموع بمعنى الاحاد





بالاسر او الثالث فان الشرط خارج واما الرابع فمعلوم انه لا وجود له اذ الهيئة
امر اعتبارى ولا لعروضها هيئة اخرى وتم ولقد وقع مع المص شر في
شقاق من ادعى البداهة في ان مجموع الاحاد بالاسر موجود على حدة وما قال
المص حق وصواب كما لا يخفى على اولى الالباب وقد فصل في الامور العامة
والثانى يوجب اه لما مر في الامور العامة ان العلة المستقلة للمجموع
علة لكل واحد من احاده تحقيقا لمعنى الاستقلال لاحتياجه
الى بقية الاجزاء وللزوم كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله وانما
لم يذكره هنا كما لم يذكر الاحتياج الى البقية هنالك تعويلا على فطانة
المتعلم فيجرى هذا هنالك وذاك هنا بمعنى جميع الاحاد التى
يتوقف المجموع على كل منها اى جميع العلل التى يتوقف المعلول على كل واحد
واحد منها لا بمعنى جميع العلل التى يتوقف المعلول على ذلك الجميع لانه
عين المعلول والتوقف يقتضى المغايرة وهو يتم في العلل الناقصة
التى هى اجزاء العلة التامة فوصف الموقوف عليه بهيئة للعلة التامة
وصف بحال المتعلق وتعريف العلة ما يتوقف عليه المعلول مخصوص
بما عدا العلة التامة وكون الجزء فاعلا للكل جايز ايضا ان قلت
ما فايدة هنا وهل يهدم الدليل به ايضا وكيف يهدم فان كل جزء
يجعل فاعلا في سلسلة الممكنات الغير المتناهية ممكن يحتاج الى الفاعل
فيلزم كون ذلك الجزء فاعلا لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال
وتعليل الشيء لنفسه علية تامة مفروض الجواز لا فاعلية الشيء لنفسه ولعلله

واما فى السند فاذا كان الواجب علة المجموع لا يلزم هذا المحذور لان الواجب لا فاعل له
لعدم مناط الحاجة وكذا مافوق المعلول الاخير المنتهى الى الواجب اذا جعل فاعلا
لاستناده اليه قلت بلى يهدم الدليل بالتزامه اذ يختار ان جزء المجموع الغير
المتناهى وهو مافوق المعلول الاخير الذاهب الى غير النهاية فاعل المجموع منزه
من المعلول الاخير واذا رجعت وقلت جملة مافوقه ممكن مافاعله نقول جملة
مافوق المعلول الاخير من الجملة الفوقانية وهكذا بالغا مابلغ وقد لحو عند اجراء
هذا الدليل فى ابطال التسلسل فى مبحث العلة والمعلول ان معنى الاستقلال هنا
ان لا شئ فى مجموع السلسلة الا وذلك الجزء فاعل له بنفسه او باجزائه
ولا يشذ عنه شئ مما يتوقف عليه المجموع ضرورة ان انتفاء الكل اه
كون انتفاء الكل بانتفاء الجزء يستلزم وجوده بوجوده كما فى العلة الناقصة
وايضا هذا فى الكل الذى له وجود كالمركبات الحقيقية واما فى المركب الاعتبارى
فلا وجود له حتى يكون له الانتفاء سيما فى اللحاظ التفصيلى وذلك بطل
لان العلية والمعلولية اه اقول التغاير الاعتبارى النفس الامرى يكفى عندكم
لموضوع العلية والمعلولية فى كثير من المواضع منها علية الفصل للجنس ولا سيما
فى البسائط الخارجية والفصل والجنس وجودهما واحد وجعلهما واحد ولكن
ذلك الوجود الواحد مضافا الى ماهية الفصل علة ومضافا الى ماهية الجنس معلول
ومنها علية الصورة للهيولى وتركيبهما عند المصنف اتحادى لا انضمامى
ومنها تقدم اعتبار الحيوة بالذات فى الذات المتعالية على اعتبار العلم
وتقدم اعتبار العلم على اعتبار الارادة وقس عليه كما قال بعض المتكلمين





والجواب اما عن الاول فهو ان العلية بين الجنس والفصل لاجل انهما عين
المادة والصورة بالذات والتغاير باعتبار اخذهما لا بشرط وبشرط لا
والصورة شريكة العلة للمادة وهما متغايرتان بالذات وعن الثانى
ان مراده بالاتحاد ليس ان حيثية القوة عين حيثية الفعلية والحال انهما
متعاندتان ولتعاندهما يدلنا على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
بل ان الهيولى لما كانت صرف القوة والقوة ضعيفة التحصل لا تابى عن
الاتحاد مع الفعلية بخلاف الفعليات فانها لشدتها متابية عن
الاتحاد ومع ذلك مغايرتهما باعتبار ان الصورة كانت وستكون فى
عالم المثال منفكة عن الهيولى والهيولى كانت متلبسة بغير هذه
الصورة قبلها هذا على طريقته وعندنا التركيب بينهما انضمامى
لا اتحادى وعن الثالث ان التقدم والتاخر فى صفات الله خلاف
التحقيق لانها عين ذاته تعالى لكان الصادر من الواجب اه ان
قلت علة المجموع ليست هى الواجب تعالى بل هى المجموع عند ذلك المدقق
قلت ليس المراد بالمصدر هو العلة التامة بل الفاعل والفاعل للمجموع هو
الواجب تعالى كما مر عند قوله وان اريد تمريها العلة الفاعلية اه ان قلت
صدور هذين الشيئين بالترتيب وهو جائز عندهم فصدور الصادر
الاول مقدم على صدور المجموع قلت ليس كذلك اذ فى مرتبة صدور ذلك
الصادر صدر المجموع وحصل عقد الاجتماع بلا ترتيب وبغير انتظار و
الجزء الاخير من العلة التامة وبقى له السبب لا يتقدم على المعلول كالعلة



التامة عند هؤلاء اذ لا ضرورة ولا برهان اه كيف ولو كانا موجودا
على حده لزم كون الواجب جزء لغيره والحال انه كما لا جزء له لا يكون جزء لغيره
حاشاه عن ذلك وهذا ايضا احد المحاذير الواردة على هذا المدقق ومعاصره
وقد اشار الشارح اليه والى غيره بكلمة منها فبعض هذه المذكورات لا كلها
كاتحاد موضوع العلية والمعلولية لانه كان جارحا ولم يعين العلة و
تجويز ان الحق على الشانه بطل الحصر فى التقسيمات ان قلت مابال الشارح
ارتضى بطل الحصر هنا فى كثير من المواضع وزيفه فى مبحث ابطال التسلسل
قلت تزييفه هنالك مبنى على قول هؤلاء ان الكثير بما هو كثير موجود
وليس بواحد واما ارتضاؤه هنا فهو برهانى بناء على ان الوجود مساوق
للوحدة بل عينها فذات الاثنين اذا كانت موجودة بوجود غير وجود
كل واحد فهنا واحد اخر فيلزم من فرض موجودين اثنين موجودات ثلثة
نعم اذا كانت موجودة ولا وحدة سوى الوحدتين فلم يتحقق الثلثة
لان الثلثة ثلث وحدات لكنه خلاف التحقيق والا لكان كافيا
الاولوية الذاتية اما كافية او غير كافية والملا نعتر بين هذا الثانى ومقدمة
ثابتة على التقدير الاول لا الثانى ولكن فى مقام اثبات الصانع لا يضر الثانى
فتمسك لابطال الاول دنا سب اهل البحث حيث لم يؤخذ فيها
بطلان التسلسل لطول المسافة اذ تحقق موجود ما يتوقف على
هذا التقدير على ايجاد ما المراد بموجود ما اما الفرد المنتشر من الموجود واما
الطبيعة منه واما كل فرد منه واما مجموع الاحاد بالاسر واما المجموع من





حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات وكذا فى ايجادما فيضرب الخمسة فى الخمسة
تصير خمسة وعشرين وعلى كل واحد من التقادير ففى قوله تحقق ايجادما
موقوف ايضا على تحقق موجود ما خمسة وعشرون احتمالا فيحصل من
ضرب الخمسة والعشرين فى مثله ستماة وخمسة وعشرون احتمالا
ان قلت موجود ما مثلا ظاهر فى الفرد المنتشر لا غير قلت ليس كذلك الا
ترى ان المصنف قد حملها على الطبيعتين ووجه التعميم ان كلمة ما الابهامية
للتعميم والابهام بالنسبة الى هذه الاقسام الخمسة لا بالنسبة الى اشخاص
الموجود اى نحن فى مندوحة من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام
بالطبيعة او الفرد المنتشر او غير ذلك لان الدليل يستقيم على كل واحد من
الاقسام ومنها ان ليس للوجود المطلق مبدء احدى المقدمتين
هنا مطوية هى ان الممكن له مبدء وكذا فى العبارة الاخرى وكونه حقيقا
بان يكون طريقة الصديقين مبنى على ان يراد بالموجود حقيقة الوجود التى
هى حقيقة بسيطة نورية وبالاطلاق السعة والاحاطة لا ما يستعمل
فى المفاهيم كالكلية وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث
هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا لان حيثية الوجود كاشفة عن
حيثية الوجوب ولان الموجود بما هو موجود لا يخرج عن ضرورة فى حال الوجود
او لان الموجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فى جميع اوعية الوجود من
الاذهان العالية والسافلة فانه اذا انمحت صورة شئ عن صفحة الاعيان
فهى ثابتة فى صفحة بل صفحات من الاذهان وفى نشاة العلم بل اذا

وقع شئ في مرتبة من مراتب العين كعالم المادة بحيث انعقد فيه قضية فعلية
لا يرتفع عن نفس الامر لان الارتفاع النفس الامري انما يصدق بالارتفاع عن
جميع مراتب نفس الامر لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها بخلاف تحققها قوله
فيما يستدل عند العوام والصبيان فهو نظير قول بعض الظرفاء من الشعراء مسئلة
الدور جرت بيني وبين من احب لولا مشيبي ما جفا لولا جفاه لم اشب
هي من عوارضه ايضا لان حقيقة الوجود المطلق لها مراتب متفاوتة
بالتقدم والتاخر ونحوهما كما تقدم فالمبدئية فيها من الطوارئ واللواحق
لذاتها وانما قال ايضا لان المراد بالمطلق هو المرسل اللابشرط المقسمي الذي مر
في السفر الاول تحقيقه فيصدق ان له مبدءا ايضا فالمراد بالاطلاق وكذا
العموم في قوله واما الواحد بالعموم اما السعة الوجودية بالنسبة الى مراتب
حقيقة الوجود كما هو مذاق المصنف وكثير من المتالهين واما الابهام
المفهومي المستعمل في الكليات الخمس كما هو مشرب الحكماء وتابعيه وعلى اي
تقدير فليس لهذا الموضوع وحدة عددية يستحيل فيه اجتماع المتقابلين
فلذلك ليست هناك حاجة الى علة لا يقال فيصدق ان مجموع
الموجودات من حيث هو مجموع لا مبدء له لانا نقول نعم ولكن يصدق
الكبرى ايضا سلبا فان مجموع الممكنات من حيث هو مجموع لا مبدء له
والسالبتان لا ينتجان في الشكل الثاني فان اعتبر وجودات الاحاد
وعلل الاحاد فالموجبتان لا ينتجان في الثاني الا اذا اشتباه
لعلك تقول لا دخل لثبوت ذلك في تمامية جميع هذه الوجوه الا





التقريرات
في الثالث وفي الرابع ايضا على بعد فاعلم ان نظره س هنا الى بعض
في هذه الوجوه مثل ان يراد بموجودها وايجادها المجموع بمعنى الاحاد بالاسر
او المجموع بشرط الاجتماع لا بشطره كما ذكرنا او بنى الكلام على التغليب
وطريقة يثبت بها اولا ان واجب الوجود لا بد ان يكون
واحدا فيوضع المطلوب على نحو الشرطية وصدقها لا يستلزم وضع
المقدم كان كان واجب الوجود موجودا كان واحدا بسيطا لا انه وضع
وحدته وبساطته على نحو التعريف اللفظي للمفهوم الكلي لواجب الوجود
بناء على تقدم ما الشارحة على هل البسيطة لان مفهوم واجب
الوجود ليس هو الذات الواحدة البسيطة بل ما يقتضي ذاته الوجود
او ما هو ذاته بذاته مستحقة لحمل مفهوم الموجود ولا يوجد جسم
من جسم لما مر ولان العلة والمعلول لا يمكن ان يتفقا نوعا لان حكم
الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فيكون احدهما علة والاخر معلولا
ترجيح بلا مرجح والجسم بما هو جسم نوع واحد احدها طريق الحركة
نفسها المناهج الاخرى لم تذكر بلفظ الثاني ونحوه بل بقوله وايضا
الاجسام الفلكية وبقوله ويقرب وبقوله وكان هذه الطريقة
والمراد من قوله وهو الاستدلال من الحركات الاستدلال بعطالة
المحرك الفاعلي وعطالة المحرك الغائي اما الاول فظاهر واما الثاني
فبيانه الاجمالي ان كل حركة طلب اراديا كان ذلك الطلب كما في الحركة
النفسانية او كان بغير ارادة وشعور تركيبي كما في الحركة الطبيعية



وان لم يخل كل موجود عن شعور بسيط كما قال تعالى ان من شئ الا يسبح بحمده ولكن
لا تفقهون تسبيحهم وقد قرء يفقهون بالياء ايضا واذا كانت الحركة
طلبا فلا بد من مطلوب وكل مطلوب ينتهي الى منتهى الطلبات وهو الرب
تعالى الذي هو غاية الميول والحركات والاشواق والرغبات كما في
الاسماء الحسنى يا من لا مقصد الا اليه يا من لا يرغب الا اليه يا من لا
حول ولا قوة الا به يا من لا يعبد الا اياه وفي القرآن المجيد ما من دابة الا هو
اخذ بناصيتها ولكل وجهة هو موليها وبيانه التفصيلي ان الحركات
في البسايط من الاجسام والمركبات منها طلبات لباب الابواب الذي
هو الانسان وتقربات اليه والانسان بعضه طالب التخلق بخلق
بعض اخر حتى ينتهي الى التخلق باخلاق الله تعالى مثلا يتحرك الانسان ليكون
عالما اديبا واذا كان يسعى ان يصير فقيها واذا صار يشتاق ان
يغدو متكلما واذا غدا يجهد ان يكون حكيما الهيا يعني عالما عقليا
مضاهيا للعالم العيني واذا بلغ الى هذا المقام الذي هو عزيز المثال
يبتغي ان يكون مثالها عارفا ربانيا مقتدرا متصرفا ذا الرياستين فايزا
بالحسنيين متخلقا باخلاق الله جل جلاله علما وعملا وبالجملة اذا كان ذلك
الانسان رفيع الهمة لا يقنع بما نال حتى آل الى ما آل فلا بد ان يكون هناك موجود
تام بل فوق التمام حتى توجب لكل الجناب وشمروا الاذيال للوفود على
فناء بابه وبذلوا الجهد بغية لاقترابه ولذا لا يتسلى الطالب المذكور
الا بالاتصاف بصفات مرجعه ومآبه وفي الحديث القدسي يا ابن ادم





خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وانفعال العنصريات
عن السماويات معلوم اي فلا يكون العنصريات علة للسماويات فبقي ان
يكون بعضها علة لبعض كفلك لفلك او الفلكي كالشمس للفلك ويبطل
الشقوق حتى يثبت المطلوب وللطبيعي مسلك اخر يبتني على معرفة
النفس وجه كونه للطبيعي ان النفس بما هي نفس حادثة بحدوث البدن
وانها بما هي نفس موضوع من موضوعات مسائل الطبيعي كما ان طرق
الحركة للطبيعي لان الجسم بما هو واقع في التغير موضوع علم الطبيعي ويجوز
جعل هذا المسلك الالهي جوازا متساوي الطرفين لو لم يكن راجحا بملاحظة
ابتنائه بالنحو الاوثق الاشرف على معرفة النفس المستلزمة لمعرفة الرب
كما قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وبملاحظة اخذ تجرد النفس في
الدليل وان النفس السالكة عين المسلك بل بما هي مجردة عين المسلوك
اليه ظهورا في مقام الفعل اذ لا اية اكبر من النفس المجردة بالفعل الكاملة
علما وعملا والنفس بهذه الملاحظات موضوع من موضوعات الالهي
ولهذا الابتناء واقتناء هذه الخبايا واجتناء هذه الثمرات كما اشار
المصنف لا يمكن ان يقال يمكن تقريب الدليل بوجه اخصر واخف مؤنة
من ان هذا الجسم او الصورة او العرض او النفس الجسمانية الحدوث و
روحانية البقاء عند المصنف حادثة فهي ممكنة مفتقرة في وجودها
الى سبب غير جسم ولا جسماني لان الجسم والجسماني تأثيرهما بتوسط الوضع
والوضع لا يتصور بالنسبة الى المعدوم اذ كما لا يتصور الوضع بالنسبة الى

المجرد لكن لا يتصور بالنسبة الى المعدوم على الطريق الاولى لانا نقول يفقد تلك الثمرات من معارف الاية الكبرى على انه يمكن ان يق ح يحصل الوضع للعلة الجسمانية بالنسبة الى مادة المعدوم من المحل او الموضوع او المتعلق كما ان حرارة الماء معدومة لكن يحصل للنار وضع بالنسبة الى مادة الحرارة اعنى الماء

تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام ان قلت النفس غير مجردة من اول الامر بل جسمانية الحدوث روحانية البقاء عند المص س قلت اولا هذا الدليل من القوم وهم قائلون بتجرده من اول الامر فى ذاته دون فعله وثانيا النفس وان كانت جسمانية حدوثا عند المص لكنها مجردة بقاء فيطالب العلة لمقامها التجردى ويتم الدليل الى اخره حادثة بما هى نفس قيد الحدوث بهذا القيد للاشارة الى قدم النفس باعتبار باطن ذاتها هى بما هى عقل كلى فان كينونة العقول الكلية المفارقة ذاتا وفعلا فى المقام الشامخ الجبروتى عند الله كينونة النفوس فى ذلك المقام ولكنه مبنى على قواعد حكمية محكمة مبرهنة فى هذا الكتاب والكتب الاخرى من هذا الحكيم المتاله س من اصالة الوجود وتشكيكه والحركة الجوهرية وجواز اختلاف افراد نوع واحد فى الجسمانية والتجرد وغير ذلك وعلى هذا يحمل قول افلاطون الالهى بقدم النفس لا انها قديمة بما هى نفس لامتناع التمايز اه اما الجسم بما هو جسم ان كان المراد به ما هو الجسم فى بادى النظر وهو الصورة الجسمية او الجسم على طريق الاشراقيين بقى الهيولى التى هى جوهر ابسط عند المشائين فهى ايضا باطل كونها علة والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس مع ان





الهيولى قابلة صرفة لا فعلية ولا فاعلية لها واما القوى الجسمانية اه المراد بالصورة الجسمية الصورة النوعية وهو كذا اراد س ابطال هذا بوجه اخر هو حديث مدخلية الوضع ولا فيلزم المحذور الاول ايضا و هو كون الموضوعات والمحال كلها ذوات نفوس انسانية لان العلة المستقلة لها كمال قرب ومعية بمعلولها فلو كانت القوى علة لنفس انسانية كانت العلة هى الصور النوعية والاعراض الجسمانية والنفوس النباتية والحيوانية اللواتى فى الابدان الانسانية واذا كان كذلك لزم ما ذكرنا ايضا نعم لا يلزم ذلك فى علية نفس انسانية منفصلة لنفس انسانية منفصلة اخرى او نفس فلكية لنفس انسانية وتبطل بحديث توسط الوضع والجواب عن الاول ان الاجسام والمواد نفسها اه فلو توسط الوضع فى انفعالها فى اصل مهياتها القبول وجوداتها عن المبادى توسطت المادة بين نفسها ونفسها اذ كلما توسط الوضع فى انفعال المواد عن القوى الجسمانية توسطت المادة فى تحصيل الوضع ثم الوضع فى حصول التاثير والتاثر فلو توسط الوضع فى حصول نفس المادة من المفارق لزم توسط الشئ لنفسه و لزم تقدم الشئ على نفسه فتوسط الوضع فى حصول نفس المادة موقوف على توسط المادة وتوسط المادة هنا مح والموقوف على المح مح وايضا المفارق له اضافة اشراقية الى المواد والاجسام لا اضافة مقولية فكيف يتصور الوضع هنا وايضا ذوات الاوضاع بالنسبة الى المبادى



العالية المفارقة فضلا من مبدأ المبادى ليست بذوات اوضاع كما ان هذه من الجهة ليست بزمانية ولا مكانية بل كالان والنقطة واما المتكلمون اه اى اكابرهم القاصدون بالحدوث الحدوث التجددى الذاتى واما المنادون منهم بالزمان الموهوم فكلا فيجاب مثله اذ لما كان الواجب ذا مهية يعنى لما كانت المهية امرا اعتباريا ولم يكن اثنينية حقيقية فى الممكن بسببها ولا قابلية ولا مقبولية حقيقيتين ولا يجب تقدم لمثل ذلك القابل بالوجود وان وجب تقدم القابل الحقيقى على المقبول فكيف يكون اثنينية حقيقية فى الواجب بسبب تلك المهية الاعتبارية فلا جاعلية ولا مجعولية حقيقيتين حتى يجب تقدم بالوجود لمثل ذلك الفاعل وان وجب فى الفاعل الحقيقى حيث يكون اثنينية حقيقية و جعلا حقيقيا وليس المراد هنا جعلا حقيقيا وفاعلية حقيقية لتلك المهية بالنسبة الى وجودها ومع ذلك لا يجب تقدمها عليه بالوجود لما عرفت من ان المهية اعتبارية صرفة فانية فى الوجود فى الممكن فكيف فى الواجب فلا يستدعى التقدم بالوجود فى كلا المقامين اذ لا وجود لها فلا يرد على المص س ما اورده المحقق الطوسى س فى شرح الاشارات جوابا لنقض الامام الرازى بالقابل من ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها فى العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل فقط هذا بيان مرامه ودفع مقامه والجواب انه لا تعمل و تحليل بحسب كاذب الاغوال فهو كاذب واما اعتبارى لنفس امرية كما فى





الممكن فبعد التحليل وتجويز العقل فيه تحاشيا وشيئا هما مهية ووجود وهو من نفس امرية من نفس الامر ايضا اما ان يجعل العقل تلك المهية فاعلة او قابلة للوجود او لا فاعلة ولا قابلة وقس عليه الاحتمالات فى الوجود بالنسبة الى المهية فان كانت فاعلة كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان تجويز الشئ فى قوة تجويز لوازمه الا ترى ان مهية الممكن عنده س اعتبارية ومع ذلك بعد التحليل اذا نظرت الى نفسها فهى قابلة للوجود مقبول لان هذا من لوازم المهية الامكانية فاذا قيل بالمهية الامكانية فى الممكن الذى هو زوج تركيبى لا يمكن ان لا يق بانها قابلة واذا قيل بانها قابلة لا يمكن ان لا يق بانها متقدمة بالتجوهر على المقبول فكذا اذا قيل بالمهية الوجوبية له تع ينبغى ان يق انها فاعلة لوجوده واذا قيل بانها فاعلة لابد ان يق انها متقدمة بالوجود وكل ذلك نشا من القول بان فيه تع شيئا وشيئا ولو باعتبار العقل وان كانت قابلة والقبول بمعنى الموصوفية كما فى الاربعة والزوجية كانت فاعلة ايضا ولزم المحذور وان كانت قابلة والقبول بمعنى الانفعال كانت مهية امكانية وهو الخلف وان لم تكن فاعلة ولا قابلة لم يؤد التركيب الى الوحدة لعدم ارتباط بينهما ولزم الاثنينية كما فى الحجر الموضوع بجنب الانسان وان كان الوجود فاعلا او قابلا والقبول بمعنى الموصوفية فالمهية لا تكون مجعولة لانها دون الجعل وان كان قابلا والقبول بمعنى الانفعال كانت المهية صفة زائدة على الوجود متجددة وان لم يكن فاعلا ولا قابلا

لها لزم مثل ما مر وايضا على اكثر النقادير لزم الخلف وهو ان ما هو الوجود هو الواجب
والمهية خارجة ولنا وجه اخر سوى ما ذكرنا في حواشينا على السفر الاول
وهو ان المهية لما كانت حيثية ذاتها حيثية الاختلاف والضيق
فلو كانت هي حقيقة الواجب تعم لم تكن محيطا كما ترى ان كل مهية
تنافي المهية الاخرى ولولا الوجود لم يصدق الطبايع بعضها على بعض
والوجود الحقيقي حيثية ذاتها حيثية الوحدة والسعة لا يضاد الاشياء
والمهيات ولا ينافيها حتى ان كل مهية وجود بالحمل الشايع الصناعي
فتفطن وجراخوا الشئ المتحقق اما وجود واما مهية والمهيات كلها
كمهية واحدة في انها ليست شيئية الوجود ولا العدم والمهية لا تليق
بالحضرة الربوبية لانها حيثية عدم الاباء عن الوجود والعدم فبقي
الوجود لانه حيثية الاباء عن العدم      فكما ان وجود الشئ اذا كان
مجعولا اه هذا غير متعلق بكلام القوم لانهم جعلوا الوجود على تقدير
الزيادة معللا لا المهية بل لما قال ان الوجود هو الاصل والمهية تبع
توهم ان مهية معلولة لوجوده ح مع ان مهية وجوبية دفع
هذا التوهم بانها لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود وانت تعلم
ان المهية ما هي حاكية عن الوجود المحدود فبالحقيقة ذاته الوجود
الصرف فما سماه المهية التابعة اللامجعولة هي مفاهيم الصفات
والاسماء الحسنى الحاكية عن الوجود الغير المحدود فاين المصطلحة المتنازع
فيها التي هي الكلي الطبيعي      وبالجملة دفع الاشتباه في هذه الحجة اه





هذا منه سرّ غريب فان وجود الممكن عرضي لمهية معلل وليس من عوارض
الوجود للمهية بل من عوارض نفس المهية كما مر غير مرة      ودبما يقرر
الحجة اللام للعهد الذكري فهو الحجة السابقة الان مطالبة العلة
هناك للوجود وهنا للاتصاف وعلاوة محذورية الامكان ههنا
وهو كون اتصافه بالوجود بسبب الوجود هذا بناء على التحقيق
الذي هو اصالة الوجود واقول على هذا فمهية ليست مهية جوبية
لمسببيتها في اتصافها بالوجود فلا تصلح ان يكون تلك المهية في مقام
الذات فتكون من العرضيات التابعة كالصفات الاضافية
ومفاهيم الاسماء الحسنى كما قلنا وايضا ليس الوجود امرا ينضم الى المهية
بل كون المهية وتحققها فقولكم اتصافها بالوجود بسبب الوجود
بمنزلة قولكم المهية المتحققة بسبب المهية المتحققة مع انها كانت
متساوية النسبة الى التحقق واللاتحقق اللهم الا ان يق منظوره
من المناقشة بابداء شق ثالث بل رابع كما في قوله وايضا للباحث اه
فلا يكون المنفصلة حقيقية ثم لو قيل ان تلك المهية الاعتبارية
مرتبة ذاتها منخ عدم الاباء عن العدم وان الوجود الغير المتناهي في
شدة النورية كيف ينتزع منه المهية سلم ذلك لكنهما دليلان اخران
وهو بنا فتر في هذه الحجة مع الاتفاق على حقيقة المدعى الشامخ
وكون كل صفة مفتقرة اه لا يقال هذا منع مقدمة لم يؤخذ
في الدليل فان من قال بوجود زايد على مهية الواجب تع لا يبالي بافتقار



وجوده الى مهية نفسه نعم لا يقول بافتقارها الى غيره الا ترى انهم في الاستدلال
لم يجعلوا المحذور الافتقار فيما اذا كان وجوده معلولا لازما للمهية بل
تقدم الشئ على نفسه لانا نقول منظوره ش دفع الدور المتوهم وروده
بانكم جعلتم الموصوف الذي هو المهية مفتقرة الى الصفة التي هي الوجود
والصفة بما هي صفة مفتقرة الى موصوفها فيدور      ومنشأ هذه
الضرورة اه هذا بناء على اصالة الوجود واما على اصالة المهية فيقال
المنشأ كون المهية الوجوبية ملزومة للوجود فنسبته اليها ضرورية كنسبة
الزوجية الى الاربعة كما ياتي وكذا على هذا قول القائل الواجب ما يقتضي
ذاته الوجود على ظاهره لكن الكل بط لان ملزوم الوجود وجود او محفوف
بالوجود      فاذا كانت ذات الواجب مقتضيا لوجوده كان واجبا
لا يخفى ان ما ذكره اولا ان كل وجوب اقتضاء الوجود والموجبة الكلية
لا تنعكس كنفسها والجزئية لا تفيد فما ذكره هذا القائل مغالطة من
باب ايهام الانعكاس      كان الاتصاف بالحيوان واجبا لا يخفى
ان وزان ما ذكره من ان مهية متصفة بالوجود وجوبا باقتضاء
الوجود ان يق الحيوان متصف بالانسانية وجوبا باقتضاء الانسانية
اللهم الا ان يق التشبيه ليس الا في ان الاتصاف تحليلي في ان الوجوب
بالنظر الى الفصل الذي كالوجود      ما ذكروه لو تم اه كعدم تفطنهم
بان الوجوب بالنظر الى الوجود الاصيل وان سبب الاتصاف هو الوجود
الحقيقي وعدم تفطنهم في اصل الحجة بانه على فرض المهية لم هي اعتبارية





لا تصير الوجود عرضيا خارجيا بل لو صار لصار معروضا والمهية عرضية
تحليلية      فظهر من اسلوبهم اه انما حمل كلام المحقق الدواني على
ذلك مع تصريحه بانه تع وجود قائم بذاته لتصلبه في اصالة المهية
واعتبارية الوجود والشئ المتحقق اما مهية واما وجود واذا كان الوجود
اعتباريا كان الواجب تع من الشيئين شيئية المهية لا شيئية الوجود
فليس الوجود في كلامه الا انه تع منشأ انتزاع مفهوم الوجود فالتفوه
بالفرد للوجود خروج عن مذهبه ولو شاء ان لا يخرج لقال بما قال السيد
المدقق ان كونه تع وجودا بحتا كما قال الحكماء انه موجود بحت بمعنى ان
غيره الف موجود وباء موجود وهو موجود فقط لا يق عليه اكثر من موجود
وانه مهية بسيطة واجبة لا انه فرد من الوجود اذ لا فرد له ولو في
الذهن ولكن كلاهما بمعزل عن التحقيق ان قلت لعل المحقق الدواني
قال باعتبارية الوجود حيث لا فرد له في الممكن فان موجودية الممكن عنده
بانتسابه الى حضرة الوجود القائم بذاته قلت اذا كان للعنوان معنون
في الخارج ولو كان واحدا فهو اصيل ولا يعقل اعتبارية بمجرد ان ليس له
فرد في موضع اخر الا ترى انه لا يعقل اعتبارية الشمس لانه ليس له
فرد اخر      ان ذات الممكن وهويته هذا اذا اريد بالممكن وجود
الممكن واما اذا اريد مهيته فمعناه ان فيه حيثية اخرى لا تابى
عن الوجود والعدم لكنها لاعتباريتها عارضة      بوجوده
الذي يخصه اي وان كان موجودا بوجود اخر تطفلا كما في اذهاننا

وكذا الاذهان العالية فان المهيات برزات سابقة ولاحقة
لا وليه شان ولكن له شان ليس لها فيه شان كما قيل الحمد لله الذى بر هانه
ان ليس شان ليس فيه شانه بذاته اى بتمام ذاته البسيطة فيكون
اه او ببعض ذاته فيلزم التركيب لا بدان يكون وجوده الخاص اه
فاذا كان غير زايد فلم يكن فيه المهية المكثرة والشئ بنفسه لا يتثنى فكيف
يتكثر وجوده الخاص الذى هو عين تشخصه لا يمكن للعقل تحليل
شئ منهما الى مهية ووجود بل وتعين فان كلام السائل كان فيه فيكون مهية
كل منهما ووجوده وتعينه واحدة بسيطة فيكون تعيناهما البسيطان
كوجوديهما وذاتيهما البسيطين متخالفين بتمامى الذات اللذين لا
بعض لهما فما قال السائل من ان الوجود الخاص الواجبى عين هويته الشخصية
مسلم ولكن قوله فلا يمكن اشتراكه وتعدده ثم لم لا يجوز ان يكون هناك
تشخصان كذلك ووجودان كذلك كما على القول بتباين الوجودات
هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتاخرين اه اقول شبهة
ابن كمونه شديدة الورود على طايفتين احديهما الطايفة الذين اشار
اليهم المص ره فانهم حيث قالوا باصالة المهية والمهيات حيثية
ذواتها حيثية الكثرة وفطرتها الاختلاف بل هى مثار الكثرة والاختلاف
فى الوجود ايضا بوجه وكانت هى حقيقة الواجب تع كما فى الموجودات
الممكنة كان الوجود المشترك بين الواجبين ايضا عندهم انتزاعيا
صرفا وجاز الاختلاف الصرف بتمام الذات بين مهيتيهما البسيطتين

كهيات



كهيات الاجناس القصوى مثلا وجاز اختلاف العنوان والمعنون فى
الاحكام كالوحدة فى العنوان والاختلاف فى المعنون لاختلافهما سنخا
اذ ليس العنوان مفهوما ذاتيا والمعنون مصداقا بل مبدء الانتزاع
فلا يمكن الزام التركيب ولا الاحتياج فى التعين الى الغير ولا عرضية الوجود
والوجوب الحقيقيين ولا غير ذلك على مورد الشبهة وثانيتهما الذين
قالوا بعدم السنخية بين العلة والمعلول بل بين وجود ووجود ولو كانت السنخية
بين الشئ والفيئ سواء قالوا بالاشتراك اللفظى فى الوجود حذرا من
السنخية او بالاشتراك المعنوى بل وان قالوا باصالة الوجود ولكن
قالوا فيه بحقايق متباينة بذواتها البسيطة بحيث لا حيثية اتفاق
بينها تكون عين ما به الاختلاف او غيره بل اقول دفعها على هؤلاء
اصعب من دفعها على اولئك بل لا تنحل لانها من لوازم ذلك
المذهب من حيث لا يشعرون لكنهم ينطقون بالتوحيد وبه يعتقدون
لانهم اذا جوزوا عدم تلك السنخية بين العلة والمعلول فليجوزوا
بين علتين وواجبين واما على المذهب المنصور من كون الوجود
اصيلا وعنوانا لحقيقة بسيطة نورية مشككة بالتشكيك الخاصى
نسبته اليها نسبة الذاتى المحضى الى الذاتى والمفهوم والفرد الحقيقى
لا نسبة المفهوم الانتزاعى الى منشأ الانتزاع فهى سهلة الدفع كما
حققته ره وهذه كلها ظاهرة عند المتدرب بهذه القواعد التى اسسها
هذا الحكيم المتاله فى هذا الكتاب وغيره من زبره شكر الله سعيه قوله



فبالحقيقة المنتزع منه الوجود فى الجميع هو ذات البارى تع ولذلك يسمى عند اهل
الذوق من المتالهين بمنشأ انتزاع الموجودية كما فى كتاب المبدء والمعاد وبعض
كتب المحقق الاجل الافخم السيد الداماد ره كما يسمى عند الاشراقيين بنور الانوار
وعند المشائين بالوجود الحقيقى وعند غيرهم بغير ذلك وحاصل جوابه ره
من قبلهم انه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هى
متخالفة حتى لا يكون فيها جهة وحدة وقد مضى ذلك فى السفر الاول وانه
كما ان انتزاع المفهوم الواحد وهو الوجود المشترك فيه من المهيات المتخالفة
الامكانية انما هو بجهة الوحدة التى فيها لاجل ارتباطها الى الجاعل تعالى
بحيث يكون حيثية فاعلية الفاعل داخلة فى مصداق الحكم عليها بالوجود
فبالحقيقة وجوده تع مناط حمل الوجود على ذاته وعلى ذوات الاشياء و
هو المحكى عنه بذلك والمنتزع منه كذلك انتزاعه من الواجبين المفروضين
لا بد له من جهة جامعة بينهما فيلزم التركيب لكن الانصاف انه لا
يصح كلامهم فى الحقيقة كما اشار اليه بقوله لكن يمكن ان كونه تع وجودا
كما سبق وسياتى مجرد اصطلاح عند اهل الاعتبار والارتباط الذى
جعله جهة الوحدة من قبلهم وكذا الانتساب ان كان المراد بهما
الوجود العينى والاضافة الاشراقية التى هى نور السموات والارض و
هى بالحقيقة نور الوجود العينى فنعم المراد لكن اين هذا من مذهبهم حيث
نفوا اصالة الوجود وان كان المراد بهما الاضافة المقولية فهى تبع
محض للاطراف فى الوحدة والكثرة والمهيات كما علمت حيثية ذواتها

حيثية



حيثية الكثرة والاختلاف فاما ان يتحد المهية اى ما به الشئ هو هو
وهو فيهما وجوب الوجود بالذات لا يكون حملها على الكثيرين
لذاتها بل لغيرها اذ قد تقرر ان تكثر المعنى الواحد بالمادة ولواحقها
فيلزم احتياج الواجب لذاته فى تعينه الى غيره والا لكان معلولا
فى التعين ان كانوا متحدى المهية وفى وجوب الوجود ان كانوا مختلفى
المهية لعروضه حيث انه معنى واحد والتحقيق انها ليست من
النسب ولا ايضا من الكيفيات والانفعالات فان الناطق الحقيقى
كنظايره هو النطق والنطق درك الكليات والدرك الحقيقى
الذى هو عين المدرك بالذات كيفية ذات اضافة وقبول
النفس له انفعال وكذا الحس بمعنى درك الجزئيات والكيف و
الانفعال لا يصلحان للفصلية للجوهر وكذا الحركة عرض غير قار لا
يصلح فصلا للجوهر وانما لم يتعرض لما ذكرنا لان هذه حقايق عرفية
خاصة قبل الرجوع الى البرهان وكلامه فى المعانى العرفية العامة
ولا شك انها اضافات فان الناطق بمعناه العرفى واللغوى
ذات ثبت له النطق الظاهرى والمراد بالثبوت هو الثبوت
الرابطى بل الرابط على ما مضى وهو الاضافة واللام ايضا للاضافة
وثانيتهما ان صدق المشتق اه ان قلت لا فرق بينها وبين
الاولى الا بالعموم والخصوص قلت الثانية مطلقة اى القيام المذكور
غير معتبر سواء وافقت العرف واللغة ام لا فان معرفة الحقايق

كان وان

غير مشروطة بموافقتهما ولا بمخالفتهما وقد اشار العلامة الى ذلك بقوله
العرف يوهمه اى العرف يوهم اعتبار القيام المذكور فى المشتق ولا يقول
به كليته باعتقاده فان المشتق بمعنى المنتسب كثير فى العرف كاللابن و
التمار والبقال وغيرها ومنه قوله تع وما انا بظلام للعبيد اى ما انا
بمنتسب الى الظلم وذكر ابن مالك ان بفعال يغنى عن ياء النسبة و
كذا المشتق بمعنى نفس المبدء كثير ولهذا استدل العلامة على اتحاد العرض
والعرضى بانا اذا راينا البياض حكمنا بانه ابيض بمجرد رؤيته من دون
ان يتوقف فى ذلك الحكم حتى نتفطن بانه عرض والعرض موجود ناعتى لا بد له
من موضوع حتى يكون الابيض بمعنى ذات له البياض ويساوى فى هذا الحكم
العوام والخواص كيف يتصور هذا المعنى الاعم اى ما هذا المعنى الاعم فلا
يلزم التكرار مع قوله فى السؤال الاول وكيف يعقل كون الموجود اعم
احد الامرين هذا هو العام البدلى لا العام الاستغراقى فضلا
عن العام المنطقى نعم مبدء الاثار او ما قام به الوجود عام منطقى
ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة فهى المهيات المنتسبة الى
الوجود وان كان الوجود الحقيقى عرفا قائم بها لكن مفهوم الوجود المشترك
قائم بها قيام الانتزاعيات بمعروضاتها وهذا اعم لصدقه على
المهيات المنتسبة كما قلنا وعلى الوجود القائم بذاته لان الوجود الانتزاعى
قائم به ايضا قيام الانتزاعيات بمعروضاتها كما مر فى السفر الاول نقلا
عن الشيخ انه يصدق على الوجود الحقيقى البحت الواجبى انه موجود بمعنى ذات ثبت له





الوجود العام بل نقول ونظرنا فى نفس الوجود المعلوم بوجه ما اى من حيث
السراية الى المعنون ومن حيث الصدق عليه فح لو كان له معروض ومبدء
قابلى او فاعلى كان مصداقا لهذا المفهوم وكان المبدء مبدء لحصة منه
لا للمطلق ولذا قال الشيخ الوجود المطلق لا مبدء له واما اذا نظرنا اليه لا من
حيث انه وجه وعنوان يسرى حكمه الى المعنون بل الملحوظ بالذات فلا مبدء
قابلى وفاعلى هو الذهن عاليا كان او سافلا بل اذا نظرنا الى الوجود المشترك
فيه ادانا النظر الى ان مصداقه وما ينتزع منه واحد اذ لو كان اثنين
فاما ان يكون خصوصية هذا معتبرة فى الصدق وتصحيح الانتزاع لم يكن
ذاك مصداقا له واما ان يكون خصوصية ذاك معتبرة فيما ذكر لم يكن
هذا مصداقا له واما ان يكون الخصوصيتان ملغاتين كان المصداق
والمنتزع منه لهذا المفهوم الواحد هو القدر المشترك بينهما وهو واحد
على ما هو المشهور الذى ينساق اليه النظر الاول اى العروض الخارجى
للوجود الخارجى واما العروض الذهنى التحليلى لمفهوم الذهنى من قبيل
عروض الامور المنتزعة العقلية لمعروضاتها لا من قبيل عروض المحمولات
بالضميمة فلا مضايقة فيه عنده كما مر فى كلامه ولا يضر فيما هو بصدده
ولكن لا يخفى ان مراد القوم من زيادة الوجود على المهية ليس الا الزيادة
فى التصور ومن العروض لا هذا العروض التحليلى غير صالح لان يشتق
منه شئ ان قلت قد كثر فى عرف العرب الاشتقاق الجعلى كاستحجر
الطين واستونق الجمل قلت اولا هو خلاف الاصل فلا يتجاوز عن



فى الواجب

مورد اليقين ولا سيما الى هذا الاسم المتداول فى الالسنة والافواه المستعمل
والممكنات طرا وثانيا ان كلام المصنف فى اصل الاشتقاق الجعلى وما خذه
كليته بان المصدر لا بد ان يكون اسم معنى وله صدور يسرى وبحول فيها لا
ان يكون له وجود وتحديد كالحديد ومعلوم انه اذا كان جامدا لم يكن جاريا
لكن يستلزم كون المبدء متحققا فيه كالموجود الصادق على الوجود
والابيض على البياض والحار على الحرارة وبالجملة المعيار فى صدق المشتق
الامر الداير بين القيام والتحقق وان لم يلزم واحد بعينه لجواز ان
يكون مبدء الاشتقاق اه فى بعض النسخ بالواو وليس بسديد لانه تعليل
للتوسع والمراد بمبدء الاشتقاق مصحح الاشتقاق ومسوغ الاطلاق
بدليل قوله لا ان النسبة اذ معلوم ان النسبة ليست مبدء اشتقاق مصطلح
والا لم يرد هذان البحثان ونحوهما على المحقق والمراد بمثل التحدد والحلول
والتشمس والشمسية كون الشئ حديدا وصيرورة الشئ شمسا ادعاء ليكون
من قبيل تحقق المبدء كما ان المراد من قوله كيف وصورة الحديد اه ان يكون
من قبيل قيام المبدء كيف وصورة الحديد قائمة بذهنه اى بحيث
الغلبة بحيث كانها ملكت باله وملئت خياله لكون الحديد موضوع
صناعته مع المواظبة والمزاولة عملا وخطورا فهو ايضا دليل على كونه ذا
حصة من الحديد وليس المراد ان مجرد قيام صورة الحديد بالذهن مصحح الاطلاق
الحداد حتى يرد انه يلزم ان يكون كل من تصور الحديد حدادا كما صورناه
فان صورة الشمس قائمة بالماء بل الشمس تطلق على الشعاع الشمسى قوله





المستحكمة

وبالجملة الحقايق لا تقتنص اه اى لا تقتنص الحقايق من الاطلاقات المحكمة
فكيف من هذه المتشابهات المحتملة للانتساب وللتحقق ادعاء والقيام
كما ذكره المصنف اقول العلامة لم يقتنص الحقايق منها بل حقق عدم اعتبار
قيام المبدء فى المشتق عند بحثه عن اتحاد العرض مع العرضى وفى موضع اخر
وذكره ههنا من باب الاصول الموضوعة ولما قال ان العرف يوهمه ترقى
عن ذلك وقال ان العرف ايضا لا يعتبره نظرا الى هذه الامثلة وغيرها
فلو ارخينا العنان واعتبرنا العرف لوجدناه موافقا لموجب البرهان
الثالث ان المشتق كما انه مفهوم كلى اه اقول مراد المحقق الدوانى ايضا
ليس الا جعل المفهوم هو المبدء والمشتق منه بل اللفظ مبدء للفظ
اذ معلوم ان حقيقة الوجود ليست من سنخ المفهوم ولا من سنخ اللفظ
فكيف تكون مبدء الاشتقاق للفظ الموجود ومفهومه الكلى نعم هى
مبدء الاشتقاق بمعنى منشأ الانتزاع وانها ما منه الحكاية بمفهوم
الوجود والموجود وهذا كما يطلق الفصول الاشتقاقية على الفصول الحقيقية
التى هى مبادى الفصول المنطقية واما قول المحقق وجوز ان يكون مبدء
اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته فانما هو باعتبار معنون مبدء الاشتقاق
او باعتبار العنوان من حيث التحقق ومن حيث كونه الة لحاظ بحيث
يسرى حكمه الى الحقيقة كما فى موضوع القضية المحصورة لا كموضوع الطبيعية
والعنوان والمعنون بما هما كذلك ليس بينهما غاية الخلاف بل وجه الشئ
هو الشئ بوجه والا لما سرى الحكم منه اليه والحاصل ان الوجود مفهوما

وحقيقته والاول عنوان ووجه والثانية معنون وذو الوجه والاول يصح بعض
الاحكام كمبدئية الاشتقاق والثانية تصح بعضها كالقيام بذاته والى
هذا اشار المصنف س في كتابه المبدء والمعاد بقوله وكون المشتق اعتباريا
لا يصادم تاصل المبدء الا ان المصنف س بنى على ظاهر كلام المحقق ولا
لغيرهم بوجه من الوجوه اقول بل معرفة الواجب تعم فطرية فان ذاته في
غاية الاشراق والانارة ولا حجاب له الا فرط الظهور كما مر ويأتي في الاسفار
السابقة واللاحقة كيف وكل احد يعلم ذاته بالحضور وان كان الحضور مراتب
اذ لكل اغتراف من هذا البحر الخضيم واعتراف بالمبدء العلي العظيم بحسبه
والعلم الحضوري بذاته لا ينفك عن العلم بمبدئه وعنت الوجوه للحي القيوم
افي الله شك فاطر السموات والارض ولا سيما تسمع اصحاب هذا القول
يقولون وجود زيد آلرزيد فالحاصل ان المعرفة الفطرية والعلم بوجه يكفي
في ذلك وهذا ايضا ان قلنا بان واضع الالفاظ هو الخلق واما اذا قلنا بانه
الحق ولا سيما فيما يطلق عليه سبحانه فلا اشكال مرة اشتق من هذا
اه اي مرة اشتق الموجود من الوجود ومرة اشتق هو بعينه من الانتساب اليه
ان قلت المحقق لم يجعل المبدء الا الوجود وكيف يجعل الانتساب مبدء للوجود
وهو لا يصلح الا لكونه مبدء للفظ المنتسب وليس الكلام فيه قلت مقصوده س
انه كما ان لفظ المشتق لا بد ان يكون مناسبا للفظ المبدء كذلك معناه وهيئته
لا بد ان يكون متحققا في معنى المشتق فلفظ المشتق ماخوذ من لفظ المبدء ومعناه
من معناه فكما ان لفظ المنتسب الى الوجود لا يمكن ان يكون ماخوذا من لفظ الوجود

كذلك



كذلك مفهومه الذي هو مفهوم الموجود الذي بمعناه لا يمكن ان يكون ماخوذا
من لفظ الوجود اذ لا يتحقق هو فيه ولا حظ له منه والوجود طبيعة والانتساب
اليه طبيعة اخرى فالموجود بمعنى نفس الوجود ماخوذ من الوجود وبمعنى
المنتسب ماخوذ من الانتساب بحسب المفهوم وان اعتبرت اللفظ قلت
من الوجود بمعنى الانتساب او نقول مراد المصنف س من المبدء هو المصحح
لا المصدر كما في بعض الابحاث السابقة مما لا يتصور له وجه
صحة وذلك لان الحداد الذي بمعنى المنتسب الى الحديد دائما بهذا المعنى
ولم يستعمل بمعنى الحديد بخلاف الموجود عنده وايضا المعقول وحده
للمبدء وتعدد المشتق وهنا بالعكس فاذن لا يوجد له نظير والمحقق وان
تعرض لذلك وصحح بان الموجود معنى واحد عاما وهو مبدء الآثار
او ما قام به الوجود وقد عمم القيام كما مر الا ان المصنف س لم يعبأ به لان
الموضوع له بالوضع النوعي للمشتق ذات ثبت له المبدء ومبدء الآثار
الذي ذكره ليس فيه منه عين ولا اثر نعم هو معنى عرفي خاص فيما
ما قام به الوجود فهو وان كان من افراد ذلك المعنى المذكور للمشتق لكن
لا يتحقق في الموجود بمعنى المنتسب الى الوجود وقيام الوجود الانتزاعي
المصدري فرع قيام الوجود الحقيقي بالموجود او عينيته واذ لا حظ له
بشيء من الوجهين فلا قيام عقلي للانتزاعي ايضا لفقدان المصحح في
المحكي عنه الذي هذا المفهوم المشترك فيه حكاية عنه نعم هذا القيام
العقلي يصح في الموجود الذي هو عين الوجود الحقيقي كما قال الشيخ لكن لا يكون



ح عاما والى ما ذكرنا اشار س بقوله وليس هذا نظير الاسود اه ان قلت المحقق مقلد
اولا ان الحقايق لا تقتنص من العرف فلا يبالي بان يكون معنى الموجود مط
مبدء الآثار لا المعنى العرفي الذي هو ذات ثبت له الوجود قلت اولا ان المحقق نفسه
اراد موافقة العرف حيث تشبث بالامثلة العرفية من الحداد والمشمس
ونحوهما وثانيا انه ليس مقصود المصنف س انه لما كان معنى المشتق ذات ثبت
له المبدء عرفا فبمجرد ذلك اعتقدناه بل لانه موجب البرهان وقد مر في
اوايل السفر الاول في الرد على شيخ الاشراقي س ان الموجود معناه ذات ثبت
له الوجود مط وكون تلك الذات نفس الوجود او غيره انما نشأ من خصوصيات
الموارد فكل مشتق عنده س معناه ذات ثبت له المبدء مطلقا عقلا و
ان كان العرف هنا موافقا للعقل اذ كثير من العرفيات حقة فطرية ومن
قبل الحق ولا يلزم الحكيم ان يخالفها الا ان يكن بها البرهان السادس
انه باي طريق عرفناه اه هذا حق متين قطعي الورود على هذا المحقق فانه اذا
كان الواجب تعم وجودا حقيقيا كان الوجود اصيلا ولا ينفي باصل الطبيعة
بمجرد انتفاء بعض افرادها لان انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد
وتحققها بتحقق فرد ما ولا معنى لتاصلها في موضع دون موضع فبمجرد ان لا
افراد متكثرة لطبيعة الوجود في الماهيات لا يمكن القول بالاعتبارية الوجود
مع كونه ذا فرد حقيقي قائم بذاته والحال انهم متصلبون في هذا القول هذا
كله واضح وما ذكره بعض المتاخرين في عدم المنافاة بين اعتبارية الوجود
وكونه معقولا ثانويا وبين تحقق الافراد له من ان الوجودات الخاصة الامكانية

وان كانت



وان كانت افراد الوجود لكن ليست موجودات اذ الخارج ظرف انفسها لا ظرف وجوداتها
لانها نفس اكوان الماهيات والوجود الواجبي وان كان كون نفسه لا كون الماهية
لكن ليس فردا ذاتيا له بل عرضيا لا يعبأ به كما اوضحناه في موضع اخر وهو سهل
الدفع على طريقة المصنف س كاسبان للعلة كيف وهو يناقض مذهبه
ودليله العقلي وبعضها بغيره حيث قال اذا فرض الوجود مجردا
فلو لم يكن له قيام بغيره لما معنى فرض التجرد والحاصل ان كلامه متهافت
حيث يقول مرة بهذا ومرة بانه لا عروض ولا قيام للوجود بغيره لا
مجردا نه لا يصلح الا على اصالة الوجود لانه البحث السادس الذي مر ذكره
الثامن ان قوله ان الوجود اه كما مر من القبل ان في كلامهم مغالطة
نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد وان اطلاق الوجود الخاص
على الواجب عند اهل الاعتبار ليس الا بضرب من الاصطلاح اي بناء
على عدم الفرق بين نحوي العروض الترديد باعتبار جعل الاتصاف
كاتصاف الموضوع بالعرض عن علم بالتفرقة او لا عن علم بها بل عن
خلط واشتباه هذا على عدم الفرق بين الاتصاف والعروض كما في
مواضع استعمالها في الاسفار واما على التفرقة بينهما بان نسبة العروض
الى الاتصاف نسبة المصحح الى المتصحح او بان الاتصاف في الخارج كون
الوجود الرابط للصفة في الخارج والعروض في الخارج كون الوجود النفسي
وان كان رابطا للعارض في الخارج كما هو راي المصنف س في الامكان
وغيره من العدميات والنسب كما مر في السفر الاول ان لها وجودا

رابطا فقط ومن هنا يتبين فی معنی المعقول الثانی باصطلاح الحکیم هو ما کان عروضه
لمعروضه فی العقل سواء کان اتصافه به فی العقل کالکلیة او فی الخارج کالامکان
الشیئیة فامر الترديد واضح واما عارض المهية فلا يستدعی الا وجود المهية
وان کان اه کون هذا فردا خفیا لا یستدعی ان یکون الفرد الجلی کون وجود المهية غیر وجود
عارضها حتی یکون العارض عارض الوجود لا عارض المهیة لان المراد ان عارض المهیة
لا یستدعی الا شیئیة المهیة سواء لم یعتبر معها الوجود وکان مقدمة علی عارضها
بالتجوهر او اعتبر معها الوجود ولکن بعین وجود العارض کما هو شان کل عارض غیر متاخر
فی الوجود عن الوجود المعروض فالفرد الجلی ان لم یکن متحدا وجودها بوجود عارضها
بان یکون صدق السلب بانتفاء الموضوع زعما منه ومنهم ان فیه اثباتا
للتوحید الخاصی اه فانه باعتقادهم وحدة الوجود وکثرة الموجود بمعنی المنتسب الی
الوجود والحال انه کما اشار س وانا اوضح لک لیس فیه توحید خاصی فانهم لما قالوا
باصالة المهیة قالوا بالثانی للوجود فدار التحقق منشعبة عندهم بشعبتین احدهما
الوجود والاخری المهیة واما حزب التاله الحقیقی وفئة الحکمة النضیجة الحقة المنزهون
بقوله هست آیین دو بینی ز هوس قبلهٔ عشق یکی آمد و بس فحیث قالوا باصالة
الوجود وانه حقیقة ذات مراتب لکونه مقولا بالتشکیک الخاصی الذی یؤکد
الوحدة الحقة فعندهم المنسوب الیه هو الوجود الغیر المتناهی شدة والمنسوب
هو الوجود الخاص والنسبة التی هی الاضافة الاشراقیة هی الوجود المنبسط الذی
فی کل بحسبه فلم یکن علی قولهم فی الدار غیر الوجود دیار وحقیقة الوجود حیثیة
ذاتها الوحدة والتشخص بخلاف المهیات التی هی مثار الکثرة والاختلاف فالتوحید





الخاصی بل الاخص وحدة الوجود ووحدة الموجود فی عین کثرة الوجود وکثرة الموجود
کثرة تؤکد الوحدة الحقة لا تقل دارها بشرقی بخل کل بخل لعامریة دار و
لها منزل علی کل ماء وعلی کل دمنة آثار فظهر معنی قوله س موجودیة
کل موجود باتحاده معه ای لما کانت المهیات کسراب بقیعة الایه
وان هی الا اسماء سمیتموها انتم وآباؤکم ما انزل الله بها من سلطان
کانت فانیة فی معنونات مفهوم الوجود فالمعنونات اعنی الوجودات
العینیة هی الموجودات الحقیقیة ولیست موجودیة کل موجود بخلوها
عن الوجود کما هو علی القول بالانتساب فان الموجودات الامکانیة ح
هی المهیات والمهیات بمجرد الانتساب لا تصیر مستحقة لحمل موجود ومع
ذلک لما کانت اصیلة کانت اسناخا اخر فی دار الوجود فلا تظنن
انه اذا کانت موجودیتها بخلوها وعریها عن الوجود کان الی التوحید
اقرب اذ عاد الوجود کلا الی اقلیم الله والنور طرا الی صقع الله اذ النسخ
لیس منحصرا فی الوجود حتی یلزم من عوده الیه ان یکون الحمد والملک له
وایضا مقصود المص س بالخلو انه لا حقیقة وجود لا عتباریة عنده
فاین النور الساری سوی المهیات المظلمة الکثیرة المکثرة بل نقول عند
المحقق الدوانی لا یمکن ان یکون المهیات امورا انتزاعیة لمحاذیر ثلثة
الاول انه خلاف مذهبه والثانی انه یلزم ح ان یکون الواجب تعالی
منشأ انتزاع المهیات اذ لا وجود غیره عنده حتی تنتزع منه فیکون الواجب
ذا مهیة بل ذا مهیات تعالی عن ذلک والثالث انه یلزم اجتماع المتقابلین



فی شیء واحد کالوجوب والامکان والعلیة والمعلولیة اذ لا یقول بالمراتب فی الوجود
حتی یکون مرتبة فوق التمام علة والمراتب الاخر معالیل وایضا یکون تلک
موصوفة بالوجوب وهذه بالامکان بمعنی الفقر والتعلق ثم نقول ویلزم علیه
ان یعتقد باصالة الوجود ایضا لیکون واجبا کما یصرح نفسه بان المفهوم
العام البدیهی لا یصلح وواضح البطلان احتمال وجوبه فیلزم علیه القول
باصلین وهذا مزلة خفی کیف یرضی به ذوق التاله فظهر صحة ما قلنا
انه قائل بسنخین فی دار التحقق وهذا ما عندی فی ابطال هذا المذهب
اعنی معروض الاثنینیة بدون العارض فان من قال بمجموع الشیئین او الاشیاء
موجود علیحده قال بوجود المجموع بمعنی نفس الاحاد بالاسر لا المجموع من حیث
المجموع ای من حیث الهیئة الاجتماعیة فان الهیئة اعتباریة فکذا المجموع بحیثیتها
بهذه الحیثیة ومن القائلین بان المجموع بمعنی مفروض الاجتماع موجود
علیحده وفاقا لهؤلاء المتاخرین المحقق اللاهیجی ره تلمیذ المص س حتی
قال فی حاشیته علی الحاشیة الخفریة انه کان تتمیم دلایل اثبات الواجب تع
موقوفا علی ان جمیع الممکنات فی حکم ممکن واحد فجواز طریان العدم لک
تتمیم بعضها موقوف علی ان مجموع الموجودات موجودات علیحده لانه لما
لم یکن للوجود فرد کیف یکون هو تعالی وجودا فهو لیس وجودا ولا مهیة بل
موجودا بحتا ولا یخفی انه بحث لفظی اذ لا ثالث الا فی اللفظ فان الموجود
من حیث التحقق اما وجود حقیقی واما مهیة من ان العلة التامة
لا یجب تقدمها علی المعلول بل یجب تقدمها علیه للفرق بین المجموع بمعنی الاحاد





بالامر وبین المجموع من حیث المجموع وتحقیقه فی الشوارق للمحقق اللاهیجی ره
کما فی مجموع الواجب والمع الاول واما الفاعل التام ههنا فهو واحد
منهما اعنی الواجب فانه فاعل تام للمع الاول واذا حصل المع الاول حصل
المجموع بلا حاجة فی باب الفاعل الی الغیر وهذا البیان بالتسفسط
اشبه نعم ان کان من متفلسف فکما قال س واما ان کان من فیلسوف
متاله فلا غیر تاویل وهو انه لعل مراده ان واجب الوجود بالذات واجب
الوجود من جمیع الجهات فکما لا یمکن عدمه بالنظر الی ذاته لا یمکن بالنظر
الی ما عدا ذاته فاذا سئل عن ایة مرتبة کانت وبالنظر الی ای موجود
کان هل له الوجود او العدم فالجواب الوجود والاثبات لا العدم و
السلب لانه بسیط الحقیقة فهو کل الوجود وکله الوجود وهذا الذی ذکرنا
بعینه ما ذکره س فی بیان قولهم مهیته انیته انه لم یتعد فی کل المراتب
الوجود ومع کل الشئون له شانا ولیس له فی مرتبة من المراتب الوجودیة
مهیة معلومة فیجوز ارتفاعه ولو بدل هذا بقولنا فیکون کل
من الوحدة والکثرة فیه معللا کان برهانا وثیقا محکما وقد
یکون موجودا بحتا هذا السید حیث یقول باعتباریة الوجود وان
کل ما هو فی الخارج مهیة وکل ما هو فی الذهن مهیة بان الکلام القوم
انه تع وجود بحت الا انه موجود بحت لافتقار المجموع الی
الواحد الاخر ولانه یلزم الترجیح من غیر مرجح ولعمری انه قریب
المنهج من المنهج الحق لو بدل اه هذا المنهج عکس المنهج الحق اذ مناط موجودیة

كل مهية على المنهج الحق اتحادها مع نحو من الوجود الحقيقي كاتحاد اللامتحصل مع
المتحصل فهي مفهوم منتزع من ذلك الوجود الخاص وعلى هذا المنهج مناط
الموجودية اتحاد المهية مع مفهوم الموجود فكما انه على المنهج الحق المهية لا
يحاذيها شيء في الواقع سوى ما يحاذي مفهوم الوجود من انحاء الوجودات
العينية لانها سراب محض ومبهم صرف وفان بحت في المفنى فيه الذي
هو الوجود الخاص فلذا يتحد ذلك اعني المهية بالوجود فعلى هذا المنهج بعكس
ذلك حيث لا يقول السيد ره بفرد للوجود ولو ذهنا حتى يقوم بالمهية
ويكون ذلك القيام مناط موجوديتها فلذا يتحد المهية بمفهوم الموجود
ويكون ذلك الاتحاد مناط موجوديتها فالمنهجان وقعا في شقاق
لكن منظوره س من القريب امران احدهما ان السيد ره ايضا نفى الاثنينية
والعروض والاتصاف بين المهية والوجود كما مر في اوايل السفر الاول و
ثانيهما ان منظور السيد ره وما به يشار اليه اشارة عقلية او حسية
فيكون مفهوم الموجود حاكيا عن نفس المهية متحدا بها اذ ما يقوم بها
وينضم اليها كون نفس ذلك القائم ووجوده فموجودية المهيات
الامكانية نفس ذواتها ولكن بعد الانتساب الى الجاعل اذ الكل متفقون
على ان المهية من حيث هي ليست الا هي وموجودية المهية الواجبية نفس
ذاتها بدون الانتساب لكونها مهية وجوبية فليست متساوية
النسبة الى الوجود والعدم كالمهية الامكانية قبل الانتساب ولكن هذا
يستدعي ان يكون المهية المحكي عنها بمفهوم الموجود المتحدة به شيئية الوجود

اذ شيئية



اذ شيئية المهية ولو بعد الصدور عن الجاعل والانتساب اليه لا يكون مستحقة
لحمل موجود بل تكون متساوية النسبة الى مفهومي الموجود والمعدوم و
السيد لا يقول به      لزم ان يكون موجودا مرتين كما مر في كلام هذا
المحقق ان المعقول من الوجود المفهوم المشترك الاعتباري واطلاقه
على الوجود الحقيقي القائم بذاته لا بالمجاز او بوضع اخر فطبيعة الوجود
وجود وفردها ايضا وجود فلزم لشيء واحد وجودان وايضا احد
الوجودين ذاته المفروض انه موجود بذاته والاخر مصداقيته لصدق
طبيعة الموجود لان مصحح كون شيء من طبيعة صدق هذه الطبيعة عليه
فان مناط كون هذا الشيء بياضا مثلا ومعياره صدق البياض المطلق
عليه هذا تصوير مطلبه ولا يخفى ان هذا وما بعده يرد على نفسه ايض
لان الوجود القائم بذاته وجود حقيقي وفرد من مفهوم الوجود المطلق
وايضا هذا قريب من التحليل ولو حمل العارض على المحمول بالضميمة تطرق
في الموضعين وظاهر ان المراد به الخارج المحمول وسيجيء بعض ش باتم
وجه      وانت اذا تاملت ادنى تامل ا ه يعني ان ما ذكرنا انه
يقول بما يقول خصمه بمجرد الفرض والالزام والا فحيث لا يقول بفرد
للوجود كيف يمكنه ان يقول ان ذاته وجود وحيث يقول انه يحمل
عليه مفهوم الوجود ويتحد به ومعلوم انه مفهوم اعتباري بديهي
كيف يمكن ان يقول ان ذاته في مقام ذاته موجود فهو عرضي له ولا
يخفى ان هذا يرد على نفسه ايض كما مر ان اطلاق الوجود عليه نعم بمجرد



التسمية لقوله باصالة المهية اذ الشيئية اما وجود واما مهية وشيئية الوجود عنده
اعتبارية فبقي شيئية المهية فقد اقر بما انكر وكر على ما فر      كما ان كون
هذا الانسان انسانا لا يقتضي ا ه اذ الجزئي هو نفس الطبيعة النوعية
محفوفة بالعوارض المشخصة فالجزئية والكلية شيئان اثنان واما نفس الطبيعة
المعروضة تارة للكلية وتارة للجزئية فهي واحدة والوجود ايض واحد لان
الكلي الطبيعي ليس منعزلا الوجود عن وجود افراده فليس له وجود ولفرده
وجود اخر واما فيما نحن فيه فليس الوجود العام او الموجود العام عرضيا بمعنى
المحمول بالضميمة بل خارج محمول كالشيئية بالنسبة الى الاشياء الخاصة
ومعنى تحليل الشيء ا ه يجيء حديث التحليل في الباب ليس تعرضا للجواب
الاعتراض الثاني هنا فانه يجيء بل هو التمسك لان ليس هنا وجودان ولو
بتحليل العقل كالتحليل في الممكن الى حيثية ما لا يابى عن الوجود والعدم و
حيثية ما يابى عن العدم      فان المهية للشيء هي التي يتصور بها الشيء هو هو ا ه
وبعبارة اخرى المهية هي الكلي الطبيعي اعني الطبيعة المبهمة التي يعرضها
الكلية في موطن والتشخص في موطن اخر وهي امر لا يابى عن الوجود والعدم
وبعبارة اخرى المهية كل محدود بحد جامع مانع وهذه المانعية المأخوذة
فيه عبارة عن محدوديتها فكل مفهوم يحاكي عن وجود محدود فمحاكيه هو
للمهية بخلاف المفهوم الحاكي عن غير محدود كمفهوم الوجود وكذا العلم والقدرة
والحيوة وساير الصفات العلياء والاسماء الحسنى الحاكية كلها عن الوجود
الغير المحدود لان مرجع الكل الى الوجود فليس كل مفهوم مهية مصطلحة فلم

يكن



يكن الواجب ذا مهية باعتبار صدق هذه المفاهيم عليه نعم يطلق
عليه المهية بمعنى ما به الشيء هو هو وبلغة الفرس المهية پاسخ پرسش
از گوهر شيء      حتى يكون نسبته الى ذلك الفرد كنسبة الذاتي الى الذات
قد مر مرارا ان نسبة مفهوم الوجود الى الفرد نسبة الذاتي الى الذات وههنا
قد نفاها ويمكن ان يكون الكاف للتمثيل واما ان كانت للتشبيه فالتوفيق
بان الاثبات والنفي كلاهما صحيحان كل من وجه اما الاثبات فباعتبار
ان هذا المفهوم حكاية عن نفس الحقيقة والفرد كالذاتي لا كالعرضي الحاكي
عن الضميمة واما النفي فباعتبار ما سبق في السفر الاول ان حقيقة الوجود
لا تحصل في الذهن والا يلزم الانقلاب وليس لها مهية محفوظة في نشاتي
الذهن والخارج فهذا المفهوم المشترك ليس مقوما للفرد والذاتي محفوظ
في النشاتين فلهذا نفى عينية الفرد ايضا اي الفرد بهذا النحو اعني الذاتي
لا العرضي ومن هنا قد يصرح المص س بان الوجود معقول ثان مع القول
باصالته وان له معنونا محيطا بسيطا وذلك لعدم وجدان جهة الشركة
بين هذا العنوان ومعنونه      او باوصاف زائدة هي للمهيات
الامكانية لانها عوارض الوجودات      ولا يلزم من ذلك كون
ذلك المفهوم مهية شيء منها كيف لا يلزم وقد انكر قيام الفرد
الخارجي او الذهني من الوجود بالمهية حتى يكون ذلك الفرد ما به الاتحاد
وملاكه في حمل الوجود على المهية فيكون الحمل اوليا ذاتيا وملاك الاتحاد
بحسب المفهوم ويمكن ان يقال مراده ان الواجب لا الممكن عين منشأ

هذا انتزاع

انتزاع مفهوم الوجود وهو ملاك الحمل الا ان الواجب تعالى ذاته بذاته ولذاته منشأ
المفهوم والمهية الممكنة وان كانت نفسها منشأ انتزاعه بلا حيثية
تقييدية انضامية او اعتبارية اذ لا فرد للوجود عندهما الا انها منشأ
الانتزاع بحيثية تعليلية مكتسبة من الجاعل بعد الصدور والانتساب او
الارتباط او ما شئت فسمه ولكن هذا المفهوم وان كان عرضيا الا انه يحكي
عن نفس منشأ الانتزاع لا عن ضميمة فيه كما على المذهب المنصور فكان عينية
منشأ الانتزاع للواجب والممكن عينية هذا المفهوم المنتزع هذا غاية ما
يمكن ان يوجه من قبلهما ولكن انت تعلم ان تلك الحيثية هي الوجود
اذ الوجود باعتبار وجهه الى الجاعل هو الايجاد وينوبه اتحاد على مذهبهما
وهو تسعة عشر فلو كانت المهية نفسها مجعولة ومنشأ الانتزاع مفهوم
الوجود لكانت منشأ له ولو قطع النظر عن الانتساب الى الجاعل واذ ليس كذلك
عقلا واتفاقا فانبر التفاوت هو الاصل في التحقق وفي المجعولية وفي
المنشائية للانتزاع وقدم باعين تسميته بالوجود ولا كلام لنا في التسمية
مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحوي الحمل ليس المراد بسوء
اعتبار الحمل ما هو المصطلح في فن المغالطة فان سوء اعتبار الحمل الذي هو
احد المغالطات الثلث عشرة ان يؤخذ مع موضوع القضية ما ليس منه
نحو زيد الكاتب انسان او لم يؤخذ معه ما هو منه من الشروط والقيود
كان يؤخذ غير الموجود ثابتا غير موجود مطلقا كالحركة والزمان او غير الموجود
محسوسا غير موجود مطلقا وهذه المغالطة مما يتعلق الغلط فيه باللفظ





بان يكون مختلف الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المقصود وغيره من حيث
الاشتراك والتشابه والمجاز المرسل والاستعاره ونحوها ويسمى الجميع
بالاشتراك اللفظي الثاني ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي هو الموجود
المط قد ذكرنا في المعلقات على السفر الاول ان الموضوع حقيقة الموجود
المطلق وهو حقيقة الوجود اللابشرط والمراد بالاطلاق واللابشرطيه
السعة الوجودية والاحاطة الحقيقية لا المفهوميه فان اطلقوا
الموضوع على هذا المفهوم لم يريدوا نفس هذا المفهوم الكلي كما قال المص
بل المفهوم من حيث التحقق في الفرد والعنوان من حيث السراية
الى المعنون كما في الطبايع الموضوعة في المحصورة فالمغالطة في قوله مفهوم
الموجود المطلق موضوع العلم الكلي من باب سوء اعتبار الحمل المصطلح
اذ لم يأخذ مع هذا المفهوم ما هو شرط الحكم بالموضوعية لهذا العلم
اعني قولنا من حيث العنوانية وكونه ساري الحكم الى الحقيقة النورية
ويمكن ان يكون الغلط في الاول والثاني من باب اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات فان هذا المفهوم عرضي لتلك الحقيقة النورية كما مر غير
مرة لا ان كونه كك يبتني اه فهذه المغالطة من باب ايهام
الانعكاس وفي قوله وايضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل اه
ابداء الغلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ايضا حيث اخذ
المغالطة المعقولية بالفعل للعقل مع موضوع الحكم وليس منه
والوجود بديهي التصور اي مفهومه بديهي وحقيقته عين الظهور



والاظهار فان البداهة من المعقولات الثانية المنطقية انما قوله على ظاهره
ولم يجب بان البداهة وصف المفهوم وكلامنا في حقيقة الوجود اذ مراده
حمل كلام السائل على خلاف مراده لاسناد اقل الخطابين اليه فنقول كانه
فهم ان مراد القوم حقيقة الوجود لكن استبعاده من فرط ظهور الوجود
وما مر سابقا ما في اوايل السفر الاول في مبحث نفي المهية عن الواجب تعالى
بل كالسواد الذي قد يراد به اه انما مثل للحقيقة البسيطة النورية بالسواد
ولم يمثل بالنور العرضي او البياض مثلا مع انهما انسب للاشارة الى تلاشي التعينات
ومحو نقوش الاغيار في تلك الحقيقة وقوله ع الفقر سواد الوجه في الدارين
وعليكم بالسواد الاعظم يشير الى هذا وايضا السواد يناسب الظلمة وفي
الظلمات عين الحيوة ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره
البراهين الماضية دلت اه اعلم ان ههنا مقامات ثلثة مقام
توحيد الوجوب ومقام توحيد الوجود الحقيقي ومقام توحيد الالهية والعلية
اما توحيد الوجوب فالبراهين الماضية دالة عليه واما توحيد الوجود الحقيقي
وهو التوحيد الخاصي فسيجيء في فصل معقود في ان واجب الوجود كل الوجودات
بنحو اعلى وقد مر من المحقق الدواني بزعمه واما توحيد الاله والخالق فقد ذكره
ههنا اذ توحيد الواجب لا يستلزمه كما على قاعدة خلق الاعمال على راى
المعتزلة حيث قالوا بالقدرة المستقلة للعباد وكما اذا قيل ان الواجب تعالى
خلق العقل الاول وفوض الامر اليه فهو بالاستقلال يكون علة لما بعده ولكن
ليس هذا مذهب الحكماء حاشاهم عن ذلك اذ لا مؤثر في الوجود الا الله عندهم





والمبادي المفارقة والمقارنة من العقول والنفوس والطبايع وما يطاوعه
وسايل سيبه ولا يعطي الوجود الا ما هو بري وعري ما بالقوة
فيجب استناد كل الموجودات اه والحاصل ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد
والوجود حدوثا وبقاء منه تعالى والايجاد تبع الوجود لو كان قائما
بذاته بل لو كان معه من الشرايط اضعاف ذلك فبالحقيقة لا نسبة
لها الى الاشياء وانما الاشياء منتسبات اليه وبين نور الحق ونور
الشمس فروق كثيرة غير القيام بالذات وعدم القيام بالذات منها ان
نور الشمس انبسط على السطوح والمبصرات ونور الوجود وسعت كل شيء
من المحسوسات الخمسة والمتخيلات والموهومات والمعقولات وما وراء
المحسوس والمعقول ومنها ان نور الشمس انبسط على ظواهر المستنيرات
دون اعماقها ونور الوجود الذي هو ظله الممدود نفذ في بواطن المستنيرات
بحيث افناها في نفسه ومنها ان نور الشمس لا شعور له وانوار شمس
الحقيقة كلها شاعرون احياء ناطقون فان من انواره الانوار القاهرة
في الطبقة الطولية والطبقة المتكافئة العرضية والانوار الاسفهبدية
العلوية والسفلية بل الوجود بشراشره عين الحيوة والعلم وغيرهما من
الكمالات ومن انواره نفس العلم الذي هو ظاهر بالذات لكونه بديهي التصور
ومظهر للغير الذي هو حقايق كل الاشياء ماهياتها وهيأتها وحليتها
ولكونه نورا قال ع العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء وعن شيخ
الاشراق العلم بكون الشيء نورا لنفسه وكونه نورا لغيره ومنها ان نور

الشمس له اول وله ثان فی الوجود ونور شمس الحقیقة لیس له اول ولا ثان لکونه
واحدا بالوحدة الحقة متفقة فی المواضع مختلفه متفقة حال وفی الوضع
متعلق بمختلفه ای حالکونها متفقة فی الطبیعة مختلفة فی الامکنه
فهی اذن متباینة ابدا أه ای متفارقة علی وضع التعدد ولیست
بمتباینة ابدا ای لا بد ان لا تصیر متفارقة بعدما کانت متصلة بالطبع
اذ یلزم الخلأ فی العالم الذی خرجت تلک عنه وفی العالم الذی دخلت فیه
وکذا یلزم الخرق والالتیام فی افلاکهما وکذا یلزم حرکة الثقال الی المحیط
بطبعها فی العود والکل بَطَل والذی بالقسر من الضَّان یزول أه
الاول کان باعتبار بدوها وفاتحتها والثانی باعتبار عودها وخاتمتها
بل هذا غیر مختص بالاسطقسات بدلیل قوله فتلک العوالم فلم یکن محذور
تعدد سمواتها مسکوتا عنه فی کلام المعلم فنقول معنی الکلام ان تعدد افراد
نوع واحد بالقسر فوجود شمسین او قمرین او فلکی شمسین مثلا بالقسر و
لا قسر فی الفلکیات فضلا عن دوامه وکذا وجود کرتی نار مثلا فی عالمین
فلو کان التعدد والانفصال فی تلک العوالم دائما لزم القسر دائما وهو
بطل کما تقرر فی محله فلا بد ان یزول وتعود هی الی الاتصال فهی مجتمعة لذلک
وغیر مجتمعة لاستلزامه الحرکة المستقیمة فی الافلاک والمحذورات الثلثة
المذکورة فی الاسطقسات ولا تعدد افراد نوع واحد فی عالمنا هذا فلیس من
باب القسر الدائم لان کل واحد من الاشخاص غیر دائم والنوع لا وجود له الا
فی ضمن الشخص فلیس واحد بالعدد دائما بل نوع القسر هنا دائم ثم ان





هذا ای عدم قبول الافلاک القسر والفلک هو الدلیل علی انحصار نوعها
فی شخصها وکذا الفلکیات ان قلت لم لا یجوز التعدد الافرادی لکل
نوع هناک بلا فک وقسر بان یکون مفطورا علی التعدد من اول الامر
لا التعدد بعد الاتحاد قلت لا یمکن ذلک لان الاجزاء المفروضة فی کل واحد
متشابهة ومشابهة ایضا للکل وحکم الامثال فیما یجوز وفیما لا یجوز
واحد فلو کان الفردان مثلا من نوع مفطورا علی الانفصال کانت
الاجزاء المفروضة فی کل واحد ایضا منفصلة بل یلزم الکثرة بلا وحدة
وقد بین نظیر ذلک فی ابطال مذهب ذیمقراطیس وح یحصل لک
مبدء برهان علی بطلان الاول بانه ان کان هنا عالمان متماثلان
لزم الفصل علی الفلک والفلکی والحال انه لا یقبل مادتبل طبیعته
الخامسة ذلک ولذا نوع کل انحصر فی فرد اذ اختلاف الامکنة
ضروری وذاتی والذاتی لا یختلف ولا یتخلف وایضا لو اتصلت تلک
الامکنة لزم جواز الحرکة الاینیة علی المکان فیلزم ان یکون المکان مکان
وایضا لا یعقل صیرورة الوسط طرفا وایضا المکان الطبیعی للذی الطبیعة
الواحدة لا یمکن تعدده فاذا اخرجت الارض مثلا الی نقطة تماس العالمین
فاما ان یکون لها میل طبیعی الیهما فیکون ذات میلین طبیعیین متضادین
او الی احدهما فیلزم الترجیح من غیر مرجح وکلاهما محال واما الاجتماع
المذکور فما لا مانع عنه فی طبیعة تلک الاجسام ای له الامکان الذاتی
وان لم یکن له الامکان الوقوعی اذ یاباه طباع الخارج واوضاع الکون



التی فرضها الخصم للزوم الخرق والالتیام والخلأ وغیر ذلک لا یمکن ان یکون
جسم مخالف لهذه الاجسام فی الحرکات والکیفیات استدل بعدم
حرکة اخری وکیفیة اخری علی عدم عالم جسمانی اخر مخالف بالطبع ان قلت
تخالف الاثار یدل علی تخالف مبادی الاثار واما اتحادها فلا یدل علی
اتحادها نوعا کالحرارة اللازمة للنار والغضب والحرکة والشمس وهی متباینة
نوعا قلت عموم اللازم بحسب الجلیل من النظر واما بحسب النظر الدقیق
فالحرارة اللازمة للنار مباینة للحرارة اللازمة لغیرها ان قلت ما تقول
فی الزوجیة اللازمة للاربعة والثمانیة وغیرهما وهی انواع متباینة والزوجیة
واحدة او متماثلة قلت الزوجیة لازمة للمهیة وکل لازم للمهیة اعتباری
علی ما حقق فی موضعه فلیس لها فی تلک الاعداد ما یحاذیها والامور الانتزاعیة
فی التماثل والتباین تابعة للاشیاء المنتزعة هی عنها وایضا قد مر ان المفهوم
الواحد لا ینتزع من الامور المتخالفة بما هی متخالفة وهی الاخذة من
الطرفین قسم للمستقیمة او لا قسمة ثلثیة ثم عدل وقسمها قسمة ثنائیة
دایرة بین النفی والاثبات تسعة عشر تسع منها الطعوم البسیطة
التسعة المشهوره واربع منها الکیفیات الفعلیة والانفعالیة
وثلث منها المسموعات والمبصرات والمشمومات وثلث منها
المحسوسات بالعرض وذکر اوایل الملموسات بالتفصیل اولی اذ الیها
مفوض کد بانوئیة عالم العناصر کما الی العقل الفعال مفوض کدخدائیة
هذا العالم عندهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم وما یعلم جنود





ربک الا هو لم تدخله فی النوع الثانی اذ لو دخلته فیه بدون التوفیه
لزم الطفرة فی الحرکة الکیفیة عند الشیخ وفی الحرکة الجوهریة عند المص س و
الضرورة قضت ببطلانها فیهما کما فی الحرکة الاینیة وهنا هو قاعدة
امکان الاخس التی موضع استعمالها السلسلة الصعودیة وقد قال المص
س فی موضع اخر قد وضعناها بازاء قاعدة امکان الاشرف التی موضع
استعمالها السلسلة النزولیة فتفطن فاذن لا محسوس أه اذ لا
حاس ما خلا ما استوفی الجوهر الناطق والحاس والمحسوس متضایفان و
المتضایفان متکافئان والثلثة المحسوسة بالعرض أه المحسوسات
بالعرض کثیرة کالکم والاضافة وغیرهما کما فی سفر النفس وقد خصها
الشیخ لکونها اکثر تناولا وادخل وجودا بالنسبة الی البعض کالاضافة
فی العدد واما الجسم التعلیمی فعدده من ناحیة الجسم المکیف واما الاطراف
فمنطویة فی الشکل ثم ان ذکر الحرکة والسکون بعد ذکر الحرکة واقسامها
تفصیلا والسکون عدمها عن موضوع قابل اما باعتبار تعداد الکیفیات
من غیر نظر الی النفی والاثبات واما باعتبار کونهما کیفیتین ههنا
وهنالک کان باعتبار ذاتها واما من باب ذکر العام الاجزائی او
العددی بعد الخاص اذ العام منه منطقی ومنه استغراقی ومنه
اجزائی ومنه عددی وذلک لتحقق التلازم بین اجزائه
الاولیة أه اراد س ان یثبت تشخص العالم علی نهج یوافق کل مشرب
قد علم کل اناس مشربهم والا فانت تعلم ان ههنا انهاجا اوثق

اشرف ومشارب اعذب والطف على مذاقه س تدل على ازيد من لا دبناح
والالتصاق فان اجزاء العالم في مقام وجودها والوجود ما به الامتياز
فيه عين ما به الاشتراك وحيثية ذاته الوحدة والتشخص تتاحد تاحدا
حقيقيا وتتشخص تشخصا عينيا وايضا جميع فصول انواع العالم بالنسبة
الى الفصل الاخير للنوع الاخير الانساني ماخوذة لا بشرط اجناس و جميع
الصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية الكاملة العقلية الفعلية
موادما خوذة بشرط لا فالكل مبهمات في مراط الانسان الكامل وشيئية
الشيء بالصورة ولا سيما صورة الصور التي هي مواد بهذا الاعتبار والمبهم لا
وجود له الا بالمعين فالكل موجودة بهذا الواحد الذي هو الفصل الاخير والصورة
الاخيرة وهو موجود وواحد بوجود الله الواحد القهار نوسد كار عالى
بنظام كو تو باى تو درميان باشد وايضا كل الانواع الجوهرية التي في
السلسلة العرضية القدرية باعتبار انطوائها في انوار اربابها وانطواء
اربابها في نور رب النوع الانساني حيث ان نسبة الارباب الى الارباب نسبة
الاصنام الى الاصنام ثابتة غير متغيرة واحدة غير متكثرة وبهذا النظر تغيرات
العالم الكبير في ادواره واكواره كتفاوت الانسان بحسب الامزجة
في الانسان الواحد الصغير ما عندكم ينفد وما عند الله باق قرنها بر
قرنها رفت اى همام دين معانى برقرار وبردوام شد مبدل اب اين جو
چند بار عكس ماه وعكس اختر برقرار الى غير ذلك من المناهج البارقة
الشارقة والمشارع العذبة السائغة وقد علمت ان اللزوم





والتلازم يوجب اه لان التلازم وان لم ينحصر فيه لكن القسم الاخر منه
باطل ههنا قطعا اذ لا علية لجسم بالنسبة الى جسم اخر لان تاثيره
بمشاركة الوضع والوضع لا يتصور بالنسبة الى المعدوم بل غير
موجودة كما سيلوح وجهه فان العقل لا محة فعال فيقتضي ظلا لا محة
في عالم الملك والنفس لانها جوهر مدبرة في الجسم فتستلزم اجساما اخر
وقد بين امتناعها فقد لخرب س عن الاول لئلا يصير الحجة اقناعية
ليس مؤتلف الذات من اجزاء وجودية اه اعلم ان وجه الضبط
لقسمة الاجزاء الى اقسامها الاربعة ان يقال الاجزاء اما موجودة بوجود واحد
في العين واما موجودة بوجودات متعددة وعلى الاول اما ان تعتبر
في الذهن لا بشرط فهي الاجزاء الحملية واما ان تعتبر بشرط لا فهي الاجزاء
الوجودية الذهنية كالمادة والصورة الذهنيتين وعلى الثاني اما ان
تكون متباينة في الوضع فهي الاجزاء المقدارية واما ليس كذلك فهي الاجزاء
الخارجية كالمادة والصورة الخارجيتين وقايس بينهما في
نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم اقول الكلام في مطلق
الاجزاء والجنس والفصل للشيء اجزاء شيئية لا وجوده وملاك التقدم
ههنا تشيء المهية لا الوجود والتقدم بالتجوهر لا بالطبع والجواب ان
المراد بالوجود ههنا ما يشمل التقرر او المراد فرض نسبة الوجود و
المراد بالتقدم بالطبع المرادف للتقدم بالذات وهو القدر المشترك
بين التقدم بالطبع بالمعنى الاخص والتقدم بالعلية والتقدم بالتجوهر



فاستعمل الكلي في هذا الفرد اوما يجري مجراه كالدهر والسرمد لان تلك
الاجزاء ليست في الحقيقة متقدمة بل متاخرة لان العقل او الوهم بعد
وجود مقدار ما يفرض فيه شيء غير شيء كليا او جزئيا اقول نعم فعلية الاجزاء
هكذا ولكن المراد بالجزئية والكلية كون للمقدار مصححا لقبول التجزية اذا فرضها
النفس بخلاف مثل النقطة او المجرد فالمصحح لذوات الاجزاء مقدمة
على المصحح لذات الكل وهذا نظير ما مر في الرد على غياث العلماء انه يكفي في
كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان
يحلله وان امتنع حصوله في العقل على ان الاجزاء المقدارية ليست بهذه
المثابة لان نفي الاجزاء الحملية مستلزم لنفيها اذ المقدار قائم بالجسم فما ليس له
جزء حملي ان كان له جزء مقداري كان له مادة وصورة فكان له جنس وفصل
هف واحتاجوا في البيان الى برهان تناهي الابعاد وذلك لانه
قد ثبت انه لا يجوز العلية والمعلولية في افراد نوع واحد فلو كان الواجب
مقدارا كجسم تعليمي او طبيعي وكان علة لجسم تعليمي او طبيعي لم يكن احدهما
بالعلية او المعلولية اولى من الاخر لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز
واحد فما فرض معلولا يكون علة لاخر وما فرض علة يكون معلولا فيكون
الاجسام غير متناهية ويثبت تناهي الابعاد وبالجملة اذا كان الجسم بذاته
علة وكانت تلك الذات في المعلول واذا كان بذاته معلولا وكانت تلك
الذات في العلة لزم عدم تناهي الاجسام كما قلنا وبتوسطه الى
واجب اخر يعني في الوجود حتى يكون من باب الافتقار الى علل الوجود ولا





فالافتقار الى الواجب الاخر افتقارا قواميا يكون بلا واسطة ان قلت الواجب المفروض
مركبا يفتقر في القوام الى قوام الممكن الذي هو جزؤه لا في الوجود لغرض وجوب
وجوده وقوام ذلك الممكن لا يفتقر الى ذلك الواجب الاخر لانه علة وجوده لا
قوامه فلا يلزم الافتقار الى الواجب الاخر في الوجود بتوسط الممكن والكلام مطلق
يشمل الاجزاء العقلية ويرشد اليه ايضا عنوان ما بعده بالطريق الاخر
قلت لما كان الوجود مقدما على المهية تقدما بالحقيقة عنده س وبالاحقية
عند بعض كان قوام ذلك الممكن مفتقرا الى وجوده ووجوده الى ذلك الواجب
الاخر لسبقه على الواجب المفروض مركبا فكان واجب الوجود مفتقر الوجود هف
اذ كيف يتصور حصول مجموع واجب من ممكنات صرفة ان قلت هذا
سنة كل نوع مجموع من اجزاء فان الانسان حاصل من حيوان وناطق ليس
شيء منهما انسانا والبيت حاصل من سقف وجدران ليس شيء منها
بيتا وهكذا قلت اما في التركيب من الاجزاء المحمولة كما في الانسان فليس كذلك
لان الحيوان والناطق يحمل عليهما الانسان حملا عرضيا مع انهما موجودين
مناسبان له موجودا ومهيتين مناسبان له مهية واما في التركيب من
الاجزاء الخارجية فالسقف والجدران وان لم يسميا باسم البيت لكن
البيت شيء هو من سنخهما فان مادة البيت مادتهما وصورته صورتهما
ولا تفاوت الا بالجزئية والكلية واما فيما نحن فيه فمعلوم انه لا سنخية
بين حيثية الاباء عن العدم وحيثية عدم الاباء عن الوجود والعدم
فيلزم تقدم كل من الكل والجزء ههنا على نفسه والسؤال ههنا احسنا

بان افتقار الكل الى الجزء فى القوام و افتقار الممكن الى الواجب تعالى فى الوجود كالسؤال
السابق والجواب الجواب    اذ كل بسيط فى العقل اى اما الاول فلان البسيط فى
العقل اى اما الاول فلان البسيط فى العقل لو كان مركبا فى الخارج من المادة و
الصورة لكان مركبا فى العقل من الجنس الماخوذ من المادة والفصل الماخوذ من
الصورة هف واما الثانى فلانه لا يلزم ان يكون كل بسيط فى الخارج بسيطا فى العقل
لمكان الاعراض المركبة فى العقل من الجنس والفصل بل من المادة والصورة
الذهنيتين اعنى الجنس والفصل بشرط لا اى المادة والصورة التبعيتين
للمادة والصورة اللتين فى الموضوعات وهما بيانان للكلية المورودة منهم
من اخذ الجنس مطلقا من المادة والفصل مطلقا من الصورة فانها تستقيم فى
الاعراض بهما وفى المفارقات بالاول منهما    بل فى ان يوجد ويحصل اى فى
عالم العقل لحصول النوع مجردا عن المحصلات الصنفية والتشخصية المادية
فى عالم ارباب الانواع او فى عالم عقلنا اذ الاعتبار فى التمامية والنقصية بالعقل
لا بالحس واما الوجود فى هذا العالم فيحتاج الى المصنفات والمشخصات ولا يتم
بالفصول فقط واذا علمت ما ذكرنا علمت سر قولهم ان النوع مهية تامة محصلة
والجنس مهية ناقصة مبهمة اذ لم يقل احد بوجود الجنس ولم يكن الاشارة
العقلية الى الجنس متحصلا لكونه بعض المهية لا مهية تامة ويشار اليه فى العقل
اشارة ابهامية كالامر المردد بين المعينات والفانى فى المحصلات اذ وجود
الجنس وجودات كوجودات الانواع الطبيعية والانواع العقلية وما
يتصور متحصلا منعزلا عن الفصول انما هو ماخوذ بشرط لا مادة عقلية





لا جنس بما هو جنس ولفنائه وجوده فى الفصول يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق
مواطاة بخلاف النوع اذ لم يوجد فى العقل اذ الوجود انما هو للمهية التامة وهى
المهية النوعية    وعلى التقادير يمتنع الحمل لان الحمل يقتضى وحدة وجودية
وكثرة مفهومية فعلى تقدير كون الاجزاء حقيقة الوجود كان هنا وحدة
صرفة لان مقام شيئيتها ومقام وجودها واحد فلا يصدق الهو هو و
ايضا المحمول لا بد ان يكون مفهوما وحقيقة الوجود ليست بمفهوم
وعلى تقدير كونها غير الوجود كان هنا كثرة صرفة اذ ليس لها مقام وجود
هو ما به الاتحاد سوى مقام شيئية المهية فلا يصدق الهو هو ايضا وعلى
تقدير الاختلاط كان هنا وحدة محضة فى البعض وكثرة صرفة فى البعض
اذ لا شيئية مهية للبعض وهى مناط الاختلاف ولا شيئية وجود
للبعض وهى مناط الوحدة ان قلت شان الاجزاء الحملية فى كل موجود
ان يكون غير الوجود ومع ذلك تحمل فليكن ههنا كذلك قلت نعم ولكن
لها وجود عرضى فلها مقام ذات ومقام وجود وفيما نحن فيه المهية عين
الانية وقد فرغنا عن اثباته بل نقول من راس على كل واحد من
التقادير الثلثة فى الجنس والفصل فالنوع الذى هو الواجب تعالى اما وجود
فقط واما مهية فقط وعلى اى تقدير لا يحمل كل واحد من الاجزاء على الاخر
ولا على النوع ولا النوع على كل واحد هف واما وجود ومهية فيكون
ذو جا تركيبيا فيكون ممكنا هف    فى كون واجب الوجود لا
فصل لحقيقته المقدسة ماه اطلاق الفصل والمقسم على المصنف والمشخص



من باب عموم المجاز او المقسم بمعناه اللغوى عطف على الفصل وكلمة او بمعنى
الواو والاول اولى هذا وبالحقيقة سلب كونه نوعا مركبا او جنسا بسيطا
او نوعا بسيطا سلب اقسام المهية عنه من المهية المتحصلة النوعية المركبة
كالانسان والنوعية البسيطة كالهيولى فان جنسها مضمن فى فصلها
وفصلها مضمن فى جنسها والمهية الجنسية المبهمة البسيطة كالجنس العالى
مشارا اليه بالحس او العقل هذا بتمامه صفة لكلية موجودا فى الموضعين
وافراد ضمير اليه لامره سهل وانما قلنا ذلك لان النوع فى كونه مشارا اليه بالعقل
غير محتاج الى المصنف والمشخص ويمكن ان يكون المراد بالعقل المدارك الجزئية
الباطنة المشيرة الى افراد النوع اشارة وهمية او خيالية والاول اقرب معنى
زعموا ان الحق تعالى كلى طبيعى جنسى اى الطبيعة من حيث التحقق فى
الافراد واما نفس الطبيعة كما هو موضوع القضية الطبيعية فلا يذهب
اليه جاهل فضلا عن عاقل    وان منها حقيقية ومنها غير حقيقية
اى الواحد بالوحدة الحقيقية ما لا يستدعى واسطة فى العروض فى باب
الاتصاف بالوحدة وبعبارة اخرى ما يكون وصف الوحدة له من قبيل
الوصف بحال الشئ لا من قبيل الوصف بحال متعلق الشئ والواحد
بالوحدة الغير الحقيقية بخلاف ذلك فزيد وعمرو واحد فى الانسانية والفرس
والبقر واحد فى الحيوانية فالانسانية والحيوانية كل منهما واحدة
حقيقية اذ لا واسطة فى العروض له والوحدة وصف نفسه واما زيد
وعمرو فى الاول والفرس والبقر فى الثانى فواحد غير حقيقى اذ الوحدة لهما





باعتبار متعلقهما اعنى جهة الوحدة وهى الواحد الحقيقى ثم الواحد الحقيقى اما
واحد بالوحدة الحقة وهى هنا ما لا يكون ذاتا ووحدة بل وحدة قائمة
بذاتها لا بالمهية واما ليس كذلك وهو بخلافه    وما ابعد من
الصواب قول من توهم من هؤلاء واما الصوفى الصافى فيقول جان
نهان در جسم و تو در جان نهان اى نهان اندر نهان اى جان جان
بامر تو پر پاسبان و پر عسس سوى تو چون ره بيابد هيچكس و
الانصاف ان مقصودهم من ذكر الامثلة الجهة المقربة لا الجهات
المبعدة ففى مثال النفس والبدن تعالى عن المثل لا عن المثال بل
لله المثل الاعلى المقصود انه كما ان البدن حى بحيوة النفس وانها
اصل قوامه ولبه وروحه ومع ذلك هى لا داخلة فى البدن ولا
خارجة عنه كذلك العالم حى بحيوة الله وقائم بقيوميته ومعيته
قيوميته روح الارواح ومسلك رباط الاشباح وليس هو تعالى
فى الاشياء بوالج ولا عنها بخارج بل لما كان الامر كما قيل وفى كل شئ
له آية تدل على انه واحد كانت الامثال العليا مجالى نوره وظهور
توحيده وتوحيده ظهوره فبهذا النظر هذا الوجوه الحى القيوم و
وجه الشئ بما هو وجه الشئ فان فى ذى الوجه فدل على ذاته بذاته
وتنزه عن مجانسة مخلوقاته فاما جهة حاجة النفس الى البدن
وانفعالها منه وحدوثها بحدوثه وغير ذلك من الجهات المبعدة
التى ليست مقصودة ولذا تابوا واستدركوا بعد ما اتوا بالمثال

فابتهلوا وندبوا بقوله اى بوعنا ذوهم وقاله قيل من خالت بو فوق من وتمثيل
لكن اصل ايراد التمثيلات المقربة للتاسي بالانبياء عم والاقتداء بكتاب الله تعالى
اما تسمع قوله تعالى فى كتابه المجيد مثل نوره كمشكوة الايه وغير ذلك والسبب الذى
فى ايرادها انه لا يمكن للعقل ولا سيما المتعلق منه قويا فهم المعانى مجردة
عن الصور لاجل التعلق بالمتخيلة وبمقتضى تطابق العوالم فاذا قال العقل
انه تعالى نور واراد انه نور حى قائم بذاته كذا وكذا كما مر وقع فى الخيال صورة
شعاع فى غاية التلألؤ والظهور واذا قال انه محيط وقع فيه صورة
الانبساط الكلى واذا قال انه قاهر فوق كل نور وقع فيه الفوقية الوضعية
او صورة قهر نور الشمس لانوار الكواكب فى النهار وهكذا غاية ان العقل
المرتاض بالبرهان لا يعبأ بهذه التصويرات ويرجم شيطان المتخيلة
ويقول انها من دعاباتك وصفاته تعالى اجل من هذه ويحكم بما حكم به
البرهان واذا كان هذا حال العقل المرتاض بالنظر والفكر فما ظنك باهل
الخيال فان تمثيلات خيالهم كاضغاث الاحلام وتمثيلات العقل
واهل الشهود كالرؤيا الصادقة الايلة بتحليل الصور الى المعانى والحقايق
فلو منع الخيال من التمثيلات ولم يؤت بها اصم واقتصر على المعانى الصرفة
وقعت الخصومة فى البين وطفقا يتشاجران ولم يدعن الوهم والخيال
للعقل كمن احضر مائدة واطعم بعض الحاضرين دون البعض مع حاجتهم
الى الطعام ولعل ما ذكرنا من التمثيلات المطابقة احد وجوه قول المولوى
ان خيالاتى كه دام اولياست عكس مه رويان بستان خداست

نسبة



انه
نسبة النفس الى البدن نسبة الصانع الى الدكان والا لم يخف
من وقع فيما هرب فان تلك النسبة هذه النسبة من جهة وليست
هى هى من جهات اخرى وقد صرح مرارا فى هذا الكتاب ولا سيما فى سفر
النفس منه انه ليس تعلق النفس بالبدن كتعلق صاحب المكان
بالمكان وليست الا انها ذوات منفصلة فهو كل الوجود كما
ان كله الوجود اشارة الى ان قولنا بسيط الحقيقة كل الوجودات من باب
تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية فهو كل الوجود لبساطته وان كله
الذى لا بعض له هو الوجود لا يشوبه مهية ولا عدم فالكاف فى قوله
كما ان كله الوجود للتعليل كما فى قوله تعالى واذكروا الله كما هديكم
ثم ان مفاد قوله بسيط الحقيقة كل الاشياء هو الكثرة فى الوحدة بمعنى ان
مرتبة من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعة لكل الوجودات و
يترتب عليها نفرد هامن الكمال ما يترتب على الجميع ومثل ذلك بوجه
الانسان الكامل بالفعل حيث انه بوحدته جامع لكل ما فى الوجود من
الصور والمعانى والاشباح والارواح بحيث ان الكل كانها مرائى ذاته
من الدرة الى الذرة وكان جميع كلمات الكتاب الافاقى شرح كتابه الانفسى
كما انه مرات الحق تعالى وخليفته خلق الاشياء لاجله وخلق هو لاجل
الحق تعالى وليس مفاده الوحدة فى الكثرة كما يتوهم كثير من الناس حيث
انهم سمعوا ذلك القول طلعوا وطفقوا يقدحون فيه بانه يلزم ان
يكون الحجر والمدر وغيرها كلها واجب الوجود ووقعوا فى ايهام الانعكاس



اى كل الاشياء بسيط الحقيقة ولم يعلموا ان هذا فى العلم الحضورى العيانى
الذى هو عين الذات الاحدية واما الوحدة فى الكثرة فهى مقام فيضه
المقدس الشامل ورحمته التى وسعت كل شئ وفى كل بحسبه ولم يروا
ان مسئلة الوحدة فى الكثرة كتب العرفاء مشحونة بها وان الكثرة فى
الوحدة التى هى مفاد قوله ان البسيط كل الوجودات من خصايصه
باعتقاده ولم يسبقه احد الا ارسطاطاليس بقول مجمل بل قال فى
موضع من الاسفار انه لم اجد على وجه الارض من له علم بذلك وان لم
يكن لك اذ قد صار من اصطلاحات العرفاء مقام شهود المفصل فى
المجمل ومقام شهود المجمل فى المفصل الا ان يظن ان هذا الفيض المقدس
والوجود المنبسط اذا لوحظ ساقط الاضافة عن المهيات وان ما به
الامتياز فى ذلك الوجود عين ما به الاشتراك فهو من مقام شهود
المفصل فى المجمل واذا لوحظ ظاهرا فى المظاهر والمجالى فهو عكسه وانى
لا اظن بهم ذلك غاية ان يكون كلامهم هذا متشابها ولهم محكمات فى
ذلك ولعل قول الشيخ العطار س فى منطق الطير هم زجمله بيش وهم
بيش از همه جمله از خود ديده وخويش از همه اشارة اليه وقال
السيد المحقق الداماد اعلى الله مقامه فى التقديسات وهو كل الوجود
وكله الوجود وكل البهاء والكمال وكله البهاء والكمال وما سواه على الاطلاق
لمعات نوره ورشحات وجوده وظلال ذاته واذ كل هوية من نوره هويته
فهو الهو الحق المطلق ولا هو على الاطلاق الا هو انتهى ولعله يعتقد ان مراد

السيدس



كانت
السيدس من قوله هو كل الوجود انه منشأ انتزاع الموجودية فى كل موجود سواء
موجودية نفسه او موجودية غيره كما صرح بما اقتضاه ذوق اهل التاله
حتى اطلقوه عليه تعالى تسمية وح فاين هذا من المقصود نعم تحقيق هذه
المسئلة وتفصيلها وسد ثغورها باتم وجه حق المص س لكثير من
نظايره فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل ان قلت الا كون
نفى وسلب ليس شئ بحاذيه فلا يستدعى التركيب قلت شر التراكيب هو
التركيب من الاثبات والسلب اذا كان ذلك السلب سلب الكمال كما هو
المفروض بل ان سلبت الحق فلا تركيب الا هو اذ التركيب يستدعى شيئين احدهما
الوجود والحقية والاخر هو العدم والبطلان اذ الوجود والوجود ليسا
شيئين حيث ان ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك واما لحاظ
المهية فيرجع الى اعتبار العدم وايضا سبب هذا السؤال انك متى
سمعت التركيب من شيئين تبادر الى ذهنك شيئية الوجود ولا
تحصر فيها الشيئية اما تسمع قولهم الشئ اما واجب الوجود واما ممكن
الوجود واما ممتنع الوجود وشيئية الامتناع الشيئية العدمية بل
الامتناع اشد انحاء العدم ثم اما تسمع قولهم الممكن زوج تركيبى واحد
شيئية شيئية المهية وهى وان لم تكن شيئية العدم لكن لم تكن شيئية
الوجود ايضا وهى موضوع اللائين والبرازخ بين البحرين البحر العذب
الفرات والبحر الاجاج فحصر التركيب فى التركيب من شيئية الوجود نظر
امى عامى فمدلول لفظ زيد مثلا ثلثية نحو وجوده ومهيته وفقده

الوجودات الاخرى سيما فقد كالاته المترقبه واما وجود لا حد له فلا فقد فيه
كالامهية له ففي البسيط الحقيقي لا تركيب ولو في العقل ولو من الوجدان و
الفقدان ان قلت السلب خارج من الذات فلا يلزم التركيب في قوام الذات
تلك الصفات السلبية للشيء بالنسبة الى ذات المعروض عرضيات
واما بالنسبة الى هوية الذات التي هي مجموع الذات المعروضة والعارض
ذاتيات كما ان عرضيات زيد بالنسبة الى ذاته النوعية عرضيات و
اما بالنسبة الى هويته داخليات وزيد مجموع الطبيعة النوعية والعرضيات
من صفاته الثبوتية او السلبية كيف وهذا السلب ليس سلبا مطلقا
ولا سلبا بحتا بل سلب من الوجود هذه العبارة وقعت في اواخر مبحث
العلة والمعلول من السفر الاول هكذا ولزم من تعقل الانسانية تعقل
اللافرسية اذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك
فانا كثيرا ما نتعقل اه ولعله عذر لجواز تعقل السلب ولكن ما وقع
ههنا احسن اذ يكون جوابا لما عسى ان يقال السالبة لا تستدعي وجود
الموضوع فلا تقتضي حيثية حتى يرد منها بانها عين حيثية الايجاب
او غيرها فحاصل الجواب ان هذا السلب سلب من الموضوع الموجود والسالبة
عند وجود الموضوع تساوق المعدولة والموجبة السالبة المحمول على
التحقيق ولذلك خص الكلام بالايجاب في قوله فكل موضوع هو مصداق
لايجاب سلب محمول اه وقبل هذا القول وبعده ردد بين السلب والعدول
او ايجاب السلب تنبيها على عدم التفاوت في التاديه فيتحد ان





ما به يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا هذا
واضح ولكن وقع في ذلك الموضع من الاسفار وفي الشواهد بدل هذا انما
به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه انه ليس هو ولزوم هذا غير واضح
اذ الكلام في ان الانسان مثلا ليس بفرس لا ان الانسان ليس بانسان
لكنه يشير الى ذلك في كتاب المسمى باسرار الايات فانه قال ويستحيل
ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل
منهما مضافا الى شيء اخر فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف
والاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر الخارج
لا يضر حقيقة الشيء في نفسها فاذن لو كان معنى ثبوت آ بعينه معنى
سلب ب لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشيء غير
نفسه وهو محال انتهى والحاصل ان وجود زيد اذا سلب عنه وجود عمرو
فكان وجود زيد بما هو مصاحب النقص والحد وبالجملة العدم مصداقا
لسلب وجود عمرو لزم التركيب وهو فيما نحن فيه محال واذا سلب عن
وجود زيد بما هو وجود زيد كان الشيء غير نفسه لان الوجود فيهما بما هو
وجود لا بما هو حصة او فرد واحد اذ المفروض ان وجود زيد بما هو وجود
مسلوب عنه اذ لو كان الفرد او الحصة مسلوبا عنه كان المصداق النقص
والعدم وهو الشق الاول ان قلت انتزاع المفاهيم المختلفة من وجود
واحد يجوز فلم لا يجوز كون حيثية واحدة مصداقا للانسانية و
اللافرسية مثلا قلت نعم يجوز اذا لم يكن بين المفاهيم تعاند كالوجود



والوحدة والتشخص ونحوها واما اذا كان فلا كالعلية والمعلولية والمحركية
والمتحركية والايجاب والسلب ونعني بالمطلق هنا كالتعريف الذي
سينقله من العرفاء وقصده من التوضيح هو الاعتذار مما عسى ان يقال
انه اذا كان الوجود البسيط جامعا لكل وجود فلم لا يصدق عليه مهية
فلنحو ان يقال انه انسان او فلك او ملك او غيرها بان المهية هي المحدودة
بالحد الجامع المانع وههنا ان الجمع والمنع يشيران الى اعتبار قيد فقط فيها
لضيقها وضيق وجودها فاذا اضيف الى وجود مهية وجود اخر لم يصدق
تلك المهية عليه وانما اردنا بقولنا نوعا محصلا اي في قولنا
انك اذا حددت نوعا محصلا انما يحصل وجوده لا ما يحصل مفهوم فقط
اذ كل مفهوم حتى مفهوم الجنس الذي هو مهية ناقصة ولا سيما جنس
الاجناس بما هو مفهوم تام والنقص في مهية الجنس انما هو بحسب
التحصل لفناء تحصله في تحصلات فصوله المقسمة على غير ما
اشتهر بين اهل النظر اذ ما اشتهر بينهم تخصيص الحكم والمقيد بالمفاهيم
الذهنية مطلقا واما في عرف العرفاء فكاد ان يكون موضوعا بالوضع
التخصيصي او التخصصي للامر العيني وذلك مثل الكلية بمعنى السعة والاحاطة
كما في عرف الحكماء الاشراقيين بل الهيولانيين واللابشرط وغيره المستعمل في
الوجود الحقيقي فقول العرفاء انه الوجود المطلق مثل قول الحكماء الوجود البسيط
كل الوجودات فمبدع كل الاشياء وفياضها اه اشارة الى سلك
اخر بتغيير المدعى والدليل اما المدعى فلانا لا نجعل ههنا العنوان البسيط كل الوجودات





بل نجعل ان مبدع الوجودات فاعلا وغاية كل الوجودات وههنا ايضا
من قبيل تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية واما الدليل فهو ههنا
ان معطي الخير والكمال لا يكون فاقدا له وان غاية الشيء كماله وكمال الشيء هو
الشيء مع امر زايد اذ لو كانت غاية الشيء وكماله فاقدا له لم يكن وصول
الشيء اليهما من قبيل الاستكمالات بل من قبيل التكونات والتفاسدات
لكان اولى والبق اه اذ لم يفتقد شيء من سنخ الخط بل فاتته القوابل
والنقاط مثلا وهي مباينة بالنوع له اما القوابل فلكونها جواهر والخط
عرض واما النقطة فلكونها حدا مشتركا بين الخطوط والحدود المشتركة
مباينة بالنوع لذوي الحدود كما ثبت في محله وقوله تعالى وجعلنا
من الماء كل شيء حي هذا في الوحدة في الكثرة اظهر منه في عكسه لكن لا ضير
فيه لان الاول لازم الثاني لان مرتبة فوق التمام اذا كانت بوحدتها
كل الوجودات وحقيقة الوجود سنخ واحد كانت كالنفس والرحمة
الواسعة والفيض المقدس كنشره وتلك كالحدود وهذه كحده فما يدل
على احدهما يدل على الاخر وقد فصل مثله في الامور العامة وغيرها وكلمة
حي صفة موضحة لا مخصصة اشارة الى ان كل شيء له حيوة وشعور
على وجه يعلمه الراسخون اي سراية لا تتصف بصفات السوى فيه بل
تقتنيه وبهذا المعنى اطلق السير ايضا في قوله جمالك في كل الحقايق
ساير وليس له الا جلالك ساتر اي لا فرط نور جمالك كما هو تحقيقه
في اوايل السفر الاول وقد كتبنا ايضا ما يتعلق بالمقام واليه

الاشارة بقوله وان من شئ الا يسبح بحمده اي يسبح بتسبيحه ويحمد بحمده اي كلها
كاشفة لاسمائه وصفاته وشارحة لجماله وجلاله والحمد ايضا اظهار
كمال المحمود وكل وجود خير وحسن وجمال وجلال ولما كان كل وجود وخير منسوبا
اولا الى الله تعم وثانيا الى تعينه ومهيته كما قال عم ما رايت شيئا الا
ورايت الله قبله كان نسبته الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان
كانت وجودات العالم بشراشرها السنة ناطقة بان له الحمد وله الملك
لا بمحض دلالة الاثر على المؤثر كما يقوله المتكلمون ولما لم يكن الاثر شيئا على حياله
بل ما هو فيه بما هو وجود له هو وبهويته الهو المطلق هوية كل هو وكان قد
ينقضي في نظر السالك دون المظاهر الاسماء ويظهر دولة الاسماء ويبدل
الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار كان الحمد والتسبيح
المبنيان للفاعل ايضا له تعم انت كما اثنيت على نفسك ولذا جمع
تعم بين التسبيحين او الحمدين اعني التسبيح وحمد الاشياء في قوله يسبح والتسبيح
وحمد نفسه في قوله بحمده وقوله س وهو العلم بالعلم اشارة الى قراءة
يفقهون بياء الغيبة لا بتاء الخطاب كالعلم والحيوة التمثيل
بمثالين اشارة الى انقسام الحقيقية الى الحقيقة المحضة والحقيقية ذات
الاضافة فان الصفة مطلقا سواء كانت في الواجب تعم او في الممكن اربعة
اقسام لان الصفة اما سلبية واما ثبوتية وتندرج في السلبية ما ليس
في لفظه حرف سلب كالعمى والامية الموضوعين لعدم البصر وعدم الكتابة
والتعلم للعلم وفي الحق الاول كالقدوسية والثبوتية اما اضافية وهي ما كانت





محض النسبة كالعالمية والقادرية واما حقيقية وهي اما حقيقية محضة
ان لم تكن نسبة ولا ملزومة للنسبة كالحيوة والوجوب بالذات وعلم
العالم بذاته واما حقيقية ذات اضافة ان لم تكن نسبة ولكن تكون
ملزومة للنسبة كالعلم بالغير والقدرة عليه فعلم زيد بالشمس مثلا
صورة في ذهنه وليست اضافة بل كيفية ولكن يلزمها النسبة الى
الشمس الخارجية وتلك النسبة هي العالمية اذا عرفت هذا فنقول الصفات
السلبية ليست عين ذات الموصوف والا كان الموصوف عدما ان قلت
اي محذور في كون مصداقها عين الذات فان الثبوتية الحقيقية ايضا
مصداقها عين الذات لا مفهومها قلت السلب لا مصداق له ضرورة
ان الموجود لا يكون مصداقا وفردا ذاتيا للسلب والعدم نعم يصلح لان
يكون منتزعا منه وفردا عرضيا لهما بخلاف المفهوم الثبوتي فان
الموجود فرد ذاتي له والكلي الطبيعي وما يجري مجراه موجود وعين فرده الذاتي
ان قلت سلوب الباري تعم عندكم من باب سلب السلب فيكون
اثباتا قلت السلب مطلقا انما تحقق واي شئ كان مسلوبه بما هو
سلب لا يحاذيه شئ وكونه اثباتا وثبوتا انما هو شان فرده العرضي
لا بما هو طبيعة سلب وعدم والصفات الاضافية ايضا اعني المضافات
الحقيقية لا المشهورية زايدة على ذات الموصوف والا كان الموصوف
نسبة محضة والسؤال والجواب جاريان هنا ايضا ان قلت السلب
والاضافة كيف يكونان صفتين لشئ وهما نفي محض واعتباري قلت



العقل لا يعتبر في صفة الشئ كونها امرا عينيا بل يكتفي فيها بكونها في ظرف نفس الامر
فان الكلية صفة للانسان والفرس وغيرهما وهي من المعقولات الثانية
ولذا كان العرضي اما محمولا بالضميمة واما خارجا محمولا مطلقا وكلاهما صفة
الشئ فالتي من صفات الواجب تعم عين ذاته هي الصفات الثبوتية الحقيقية
بكلتا شعبتيها هي اضافة القيومية اي نفس مفهومها الاضافي
المندرج تحته جميع اضافاته تعم فان للوجود الحق قيومية حقة حقيقية بالنسبة
الى الوجود المطلق المسمى عندهم بالرحمة الواسعة وللوجود المطلق قيومية
حقيقية ظلية بالنسبة الى الوجودات المقيده وهنا قيومية اضافية
فيها منطوية المفاهيم الاضافية التي حكموا بزيادتها على الذات ان قلت
هل يمكن ان يكون معنى كلامه س ان حقايق الصفات الاضافية و
ما ينتزع هي عنها يرجع الى اضافة اشراقية هي القيومية الحقيقية
الظلية التي ذكرتموها بمعنى انها شئونها وفنونها وانطوائها فيها يكون
كانطواء الاسماء والصفات التي في مرتبة الواحدية في الاحدية وكل
اسم نفس ذلك المسمى ماخوذا بتعين من التعينات الكمالية كما هو طريقة
العرفاء قلت لا يناسب هذا المعنى قوله س فيما بعد باسطها المتاخرة عنه
وعما ضيف بها اليه لان القيومية الحقيقية ولو كانت تلك الاضافة
الاشراقية ليست متاخرة عما اضيف اليه كيف وهي من صقع اول الاوايل
مقدمة على الكل بتقدمه بل كالمعنى الحرفي لا يمكن الحكم عليها بالعينية
او الزيادة ثم ان القيومية التي من الاضافات من التقويم الوجودي





كمالا
ولو جعلت مبالغة القيام بذاته كما عند البعض لم تكن من الاضافات
يخفى من ان سلوب الوجودات بما هي وجودات ما يوجب تكثرا
في المسلوب عنه اقول عبارة الشيخ س لا تابى عن ذلك لانه من باب رفع
الايجاب الكلي لا السلب الكلي اي وان ليس كل سلب يتكثر بل بعضه
يتكثر كسلب الكمال وبعضه لا يتكثر كسلب النقص ولو سلم انه من باب
السلب الكلي فالمراد ان لا شئ من السلب بما هو سلب يتكثر اذ لا ميز
في الاعدام من حيث العدم وان كان تكثر ففيما تضاف اليه من المسلوبات
ثم ان الشيخ س نفى التكثر لا التكثير ولو في سلوب الكمالات كما شعر به
قوله ما يوجب اه والجواب عن هذا انه من باب الاستلزام
كالمتصل الجسم اي للصورة الجسمية حيث يطلق عليها الجسم كثيرا
لانها الجسم في بادي النظر واما المتصل الجسم المركب فمعلوم انه
جزء لا عين كالعالم للعقل على ما ذهب اليه تبعا للشيخ الاشراقي
من ان العقول وجودات محضة لا مهية لها او المراد كالعالم لوجود
العقل اذ من الواضحات زيادة العلم على مهية العقل اذ المهية
من حيث هي لاي شئ كانت ليست الا هي لا عالمة ولا جاهلة
فما اضل المجسمة في بعض النسخ فما اضلت وليس بصحيح لان افعل
للتعجب غير متصرف على ان ما بعده منصوب وليس فاعلا فان ما
افعل للتعجب خلافا عند اهل العربية فبعضهم في ما احسن زيدا قال
ما موصولة مبتداء واحسن صلتها والخبر محذوف وجوبا والتقدير

الذي احسن زيدا شيء عظيم وبعضهم قال ما فيه نكرة تامة في موضع رفع بالابتداء
والمعنى شيء عجيب احسن زيدا ونقل جار الله في المفصل عن بعضهم ان فيها
معنى الاستفهام فاذا قلت ما احسن زيدا فكانك قلت اي شيء حسنه
ويؤدي الى الدور المستحيل ان قلت جهة التوقف مختلفة لان الصفات
متوقفة في وجودها على الذات والذات متوقفة في كمالها على الصفات
وهل هذا الا كتوقف كل من العرض والموضوع على الاخر بوجه غير دائر لان توقف
العرض في وجوده وتوقف الموضوع في تشخصه قلت كونه تعالى فاعلا ذا حيوة
وشعور وقدرة متفرع عنه صدور الحيوة والعلم والقدرة والارادة
وغيرها موقوف على هذه ان قلت هذا تقدم الشيء على نفسه لا الدور قلت
الدور باعتبار توقف صدور العلم على الحيوة والارادة مثلا وتوقف
صدورها على العلم وقس عليه ثم انه ليس المراد التجمل بسبب الغير المنفصل
اذ مقتضى عروض الصفات معلوليتها ويكفي بنفس العروض وهو واضح
فيلزم ان يكون ذاته اكمل من ذاته لكون ذاته معطية ومستعطية
او لان الذات اكمل من الصفات لكونها علة للصفات والصفات
اكمل من الذات لكونها كمالا وحلية للذات فالذات اكمل من الذات
بقياس المساوات فان قلت لا علية وتاثير بينهما على طريقة المتكلمين كما
سيأتي قلت نعبر بالاصل والتبع او نحوهما حتى يكون هذه الامور
في عرضه لا بالذات حاصل كلام المعلم انه كما يقول الالهيون في دليل
اثبات الواجب تعالى ان الوجود ان كان واجبا فهو والا استلزمه دفعا





للدور والتسلسل نعم هذا البيان في توابع الوجود فنقول العلم ان كان واجبا
فهو وان كان متعلقا بالغير فذلك الغير ايضا علم لان معطي الكمال لا
يكون فاقدا له ثم ننقل الكلام الى ذلك العلم وهكذا حتى يصل الى علم
قائم بذاته وكذا في القدرة والارادة وغيرها مما هو من عوارض الوجود
بما هو موجود من غير استلزام تجسم وتعدد وهذا بناء على
غفلتهم عن سر الوجود في قولهم الا ولا غفلوا عن اصل الوجود فكان
عينية كل من الصفات مع الاخرى ومع الذات بحسب المفهوم و
الحمل بينها اوليا لعدم اصالة الوجود عندهم واما في قولهم بالنيابة
وانه مترتب على ذاته فقد غفلوا عن سر الوجود وان حقيقة كل صفة
هي الوجود فيكون مقولة بالتشكيك كالوجود ويكون مثلا الصورة
القائمة من المعلوم بالنفس صفة وعلم النفس والعقل والواجب
تعم بذواتهم ايضا صفة فلو كانوا متفطنين بهذا العرض العريض
للوجود وتوابعه مع وحدتها وبساطتها لم يتحاشوا عن كون العلم
القائم بالذات بل الواجب الوجود بالذات صفة وعلما بالحقيقة ولم
يتفوهوا بالنيابة ويمكن جعل اضافة السر الى الوجود بيانية حتى يكون
اشارة الى قولهم الاول ويكون قوله وبدرجاته المتفاوتة اشارة الى
قولهم الثاني ولا ينفعل ايضا عن مجعولاته وهو بين لان
شر الحاجات هو الحاجة الى المعم وايضا المعلول ينفعل عن الذات
باعتبار الصفة كالعلم والمشية والقدرة ونحوها فلو حصلت صفاته



عن مجعولاته لزم الدور ان الفعل للفاعل قد يكون في عرضه كلمة قد للتحقيق
كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين او لما كان في الايجاب الجزئي كفاية
في اثبات المطلوب مع انه لو اورد الكلية لكان مصادرة ودلالة المقام
ضعيفة او سور الجزئية التي هي نقيض للكلية الاخرى هذا اولى فلا يرد
انه يفهم منه ان فعل الفاعل قد يكون في نفسه وهو التزام لمطلوب الخصم
لكان كل ما فعل بنفسه عز شانه كلمة بنفسه في الموضعين متعلقة
بالفعل الذي يليها والا فهي خالية عن الفايدة لان ما فعل بامر زايد على ذاته
ايضا فعل بذلك الامر الزايد وبالعكس لان المفروض ان الفعل والقبول جهة
واحدة وقوله والوجود يكذب لان الهيولى الاولى قابلة لا غير والصورة
النوعية فاعلة لا غير ان قلت الصورة النوعية او العقل لا محالة لهما عوارض
وصفات يقبلانها فهما فعلا وقبلا لا انهما فعلا لا غير قلت ليس المراد
التساوي بحسب التحقق او بحسب الصدق مطلقا بل المراد لزوم التساوي
بحسب الصدق بالنسبة الى الامر الواحد الذي فعل او قبل بل المراد لزوم
الاتحاد والوجود يكذب لان الواجب تعالى لا يقبل مجعولاته المادية
مثلا والعقل والصورة لا يقبلان معاليلهما فالاولى ان يقرء الفعلان
بالبناء للمفعول وكلمة بنفسه ح ايضا الصق بما بعدها وهاتان
الحيثيتان اه لا يخفى ان ها هنا احتمالا اخر وهو ان يكون احديهما
للذات والاخرى لازمتها واستلزامه لمحذور ليس عذرا لعدم تعرضه
اذ كل الشقوق مستلزم للمحاذير لكن يمكن ان يقال هذا الشق كان بطلانه





اوضح اذ ننقل الكلام الى صدور الجهة اللازمة فاما ان يستند الى الجهة
العينية اعني الذات فهو باطل لتعاند الفعل والقبول فلا يستند
جهتاهما الى الذات بسيطة واحدى الجهتين الى الاخرى وان كانت
جهة قبول الصفات الى الجهة اللازمة وجهة صدورها الذات
البسيطة نعم لجهة صدور الجهة اللازمة لزم صدور الكثير عن الواحد
واما ان تستند الى جهة اخرى لازمة وهلم جرا فيلزم التسلسل واما
ان ينتهي الى جهة مقومة فيلزم التركيب في الذات مع محذور اخر
وهو الخلف اذ عادما فرضناه عينا جزء فالمحذور هنا اشد من هذه
الحيثية ان ها هنا اشتباها من باب اخذ القبول اه القبول
بمعنى الانفعال التجددي هو ان يطرء على الشيء كمال يليق به بسبب
الغير او بالغير بمدخلية المادة والقبول بمعنى مطلق الاتصاف
هو ان يتصف شيء بشيء لازم له بذاته بلا مدخلية المادة فالنار
قابلة الحرارة بالمعنى الثاني والماء قابلة لها بالمعنى الاول والمادة النارية
لا مدخلية لها في قبول الحرارة فلو فرضت الصورة النوعية النارية
مجردة عن المادة لكانت متصفة بالحرارة ايضا ولوازم المهيات
وكذا لوازم الوجودات قبولها بمعنى مطلق الاتصاف حيثية اتصافها
بلوازمها عين حيثية مصدريتها ومنشائيتها لها سواء كانت
فواعل بالطبع لها او بالاختيار الاعم من الفاعل بالرضا او بالعناية
فلقائل ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته اه هذا كلام اخر

مع القوم وليس نتيجة لما قبله اذ فيما قبل منع جهة القبول ودا ع جهة الفعل
وهٰهنا منع جهة الفعل ايضا بانها لا مجعولة بل المجعولية الذات الا انه
فرع هذا الكلام على ما قبله لابتنائهما على كونها لوازم فكانه قال فاذا كانت
الصفات مقبولة لذاته تعم لا بمعنى الانفعال التجددى وذلك لكونها
لوازم فلقائل ان يقول اللازم لا يستدعى جعلا مستقلا والثانى
ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية لزتعم اقول بعد ما حققت
لك بعض الصفات الاضافية وانها انتزاعية ولهذا قالوا بزيادتها
تعلم ان لا ورود لهذا النقض اذ من مقدمات الدليل ان كل ما هو صفة
لشئ فيفتقر الى ما يقوم به وهذا لا يجرى فى الاضافات اذ لا قيام للامر
الانتزاعى بشئ وليس امرا ينضم الى الموصوف والقدرة بحسبها
امكان صدور الفعل غير ان هذا معنى قدرة الحيوان واما قدرة الواجب
تعم فمعناها صدور الفعل عقيب العلم والمشية وقد حقق ثن فى كتبه
ذلك وقد كذب المحقق الخفرى فى ادعائه التلازم بين معنيى القدرة
اعنى صحة الصدور والامكان المذكور وكون الفاعل بحيث ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل ولعل هذا الاعتراض ونظايره مما قبله وبعده غير
الاول من غيره نقله بلا استناد الى قائله ولم ينبه الا على ما حققه
فى موضعه كما قال وسياق تحقيق هذا المقام ويرشدك الى ما ذكرنا
تصديره البحث الاول بقوله انا نقول وتصديره تحقيقاته اللاحقة اعنى
قوله لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان دفعه بقوله اقول اشعارا بان





ماوقع فى البين من مجادلات المتاخرين فلا تنافى بينهما هذا
بناؤه على ان مفهوم الوجود النفسى غير الوجود الرابطى فهذا طبيعة
وذاك طبيعة اخرى واين احدهما من الاخرى فموضوع الوجوب مغاير
لموضوع الامكان وما سياتى ان وجود الشئ فى نفسه فى الموجود الناعتى
عين وجوده لغيره بناؤه على اتحادهما مصداقا وهوية والتنافى من
الاحكام الخارجية فكك وجوده فى غيره ايضا اه لما قال المانع
رفع التنافى بسبب ان موضوع الوجوب والايجاب هو الوجود النفسى
وحده للمعم وموضوع الامكان هو الوجود الرابطى لم وحده اراد المجيب
اثبات التنافى بكون كل منهما موضوعا لكليهما فان الرابطى ايضا موضوع
الوجوب الناشئ من الفاعل لحاجته الى الفاعل ايضا والنفسى ايضا
موضوع الامكان فان الوجود النفسى للمقبول عين الوجود الرابطى
ولا يذهب عليك ان هذا ليس بحثا على السند الاخص اى الاخص
فى التحقق من المنع حتى يقال انه خارج عن اداب المناظرة فان اسناد
المانع منعه تفضل فتخريب المسند الاخص لا يرفع اصل المنع من البين
ولعله كان مسندا بسند اخر فالواجب على المستدل اثبات نفس
المقدمة الممنوعة فاثبتها على وجه يدفع عنه السند بالتبعية
بل المهيات التى هى علل اه كلية بل التى كما لا يخفى الاول
ان هذه الصفات الكمالية اه اقول هذا الدليل مصادرة لان عدم
كون الذات مصداقا للصفات الكمالية فى مرتبة ذاته وخروجها



عنها بنفسها ونحو ذلك من التعبيرات عين مطلوب الخصم لانه يقول ليست
هى فى حد ذاته وان لم تسلب ايضا عن ذاته دائما الا انها لوازم ذاته عن ذاته
نحن نقول بالزيادة لا نتحاشى عن الاعتراف بهذا التالى بل التالى هى المقدم
كما لا يخفى فتوجيه كلامه ان ما هو المحذور اللازم الذى هو مراده ثن مطوى
وهو انه يلزم على هذه التقادير ان يكون الذات مهية وهو بط فى
الواقع بيان اللزوم ان الذات العارية عن هذه الكمالات وعن
مقابلاتها لا محة مهية اذ الشيئية اما مهية او وجود والوجود ليس عاريا
عن هذه الكمالات بل عينها كما حققه فيقتضى ان يكون مهية فالقياس برهانى
مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تاثير فيكون منفعلا عن غيره اقول
قد تم الدليل بدون هذا مع ما ضمنا اليه فباضافة هذا صار محل المنع
لان الاستكمال بالصفات والانفعال عنها انما يلزم لو لم تكن هى لوازم
ذاته واما اذا كانت لوازم ومعلوم ان وجودها من نفس الملزوم
وهو مصدرها ومنشاها فلم يستكمل بها لانها دائما واجبة له بنفس
ذاته ولم يستفدها عن غيره والاولى ان يق لو كانت زايدة على الذات
كانت مرتبة الذات خالية عنها ومعلوم انها خالية عن مقابلاتها
ايضا والا كانت مرتبة الذات عين السلوب لهذه الكمالات والخلو
ان كان موضوعه المهية التعليلية كان امكانا ذاتيا لكن لا مهية للواجب تعم
فموضوع ذلك الخلو وجود محض هو حاق الواقع وعين الاعيان والخلو
الامكانى الذى فى الموضوع الواقعى امكان استعدادى وحامله مادة والمادة





لا بد لها من صورة والمركب منهما جسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا الا ستعداد
مراد القوم من القبول الماخوذ فى دليلهم وليس مجرد الاتصاف فلا غبار
عليه عندى يلزم ان يستدعى فيضانها اه ملخصه انه لا يمكن فيضانها
من ذات عطلاء اذ معطى الكمال ليس فاقدا له فلا من ذات هى عين الصفات
العلياء لانه الخلف فيلزم ان لا تفيض فاستدعى جهة اشرف مما
عليه نور الانوار م وكمال المعرفة التصديق به الكمال قد يطلق
على الكمال الاول الذى ينتفى ذو الكمال بانتفائه كالصور النوعية كما يقال
النفس كمال اول وقد يطلق على الكمال الثانى الذى لا ينتفى ذو الكمال
بانتفائه كالعلم والاول هو المراد هٰهنا ولا سيما فيما عدا الفقرة الاخيرة
بدليل انه ع حيث عكس الكلام بما هو كعكس النقيض له انتج الجهل الذى
هو عدم المعرفة ويمكن ان يكون المراد هو الثانى كما سيظهر من كلام المص
ثن بحمل الجهل على الاضافى م وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه
ويمكن ان يكون المراد معنى اخر اعلى ما ذكره المص ثن وهو ان كمال الاخلاص
هو الفناء فى الاحدية عن الواحدية اذ قد مر فى السفر الاول وغيره من
طريقة العرفاء ان الوجود الماخوذ مع الاسماء والصفات هو المرتبة
الواحدية عندهم والوجود الماخوذ بشرط لا اعنى الهوية الغيبية التى
لا اسم ولا رسم لها هو المرتبة الاحدية والاولى مقام قاب قوسين و
الثانية مقام او ادنى عندهم ولعل الشيخ الاجل عبد الله الانصارى
للاشارة المصعوبة هذا المقام قال ما وحد الواحد من واحد

اذ كل من وحده جاحد    قه و من اشار اليه فقد حده اى فى مقام الفناء
البحت لا يتطرق الاشارة كما اشار ع فى جواب سؤال كميل عن الحقيقة بقوله
ع كشف سبحات الجلال من غير اشارة فلو اشير اليه فى ذلك المقام ولو
اشارة عقلية فالمشير بما هو مشير وهو مشار اليه فلجعله محدودا ولو
باعد انفسه لانه بما هو مشير اثبت لنفسه وجودا    تحقيقة الوجود
اذا عرفت على وجه الكمال اه الظ عدم ملايمة كلمة الفاء ههنا لان قوله
وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود اه ظاهر فى عنوان حقيقة الوجود
المطابق لها لا فى الحقيقة اقول فى كلامه س ثلثة احتمالات احدها ان
يكون اول كلامه بيان اصل المعرفة وقوله تحقيقة الوجود اه بيان كمال المعرفة
وهذا مع كونه خلاف الظ غير جايز لانه لم يجعل اصل المعرفة مستلزما للتصديق
وقوله س فقد عرف ان لا بد ان يكون فى الوجود موجود واجب الوجود صريح فى
الاستلزام وثانيها وهو مناسب للتفريع بالفاء ان يكون اول الكلام كاخره محمولا
على العلم الحضورى كما هو ظ لفظ عرف لان المعرفة هى العلم بالجزئيات والوجود
هو التشخص والمعنى بالمعنى هو الحقيقة لا المفهوم الكلى ح وثالثها ان يكون
اول الكلام محمولا على اصل المعرفة ولكن بنحو العلم الحصولى واخره ترقيا على سبيل
التفريع الى كمال المعرفة بنحو العلم الحضورى وهو اظهر لمكان لفظ المعنى ولانه
لم يقل بعد قوله لان من عرف معنى واجب الوجود اه وعرف ذلك الوجود و
لانه استدل بقوله ولا لم يوجد اه وصاحب العرفان الحضورى فى غنية عن نور
البرهان الفايض من عند البرهان على كل شئ بذات ذلك البرهان وهذا الاستدلال

من العارف



من العارف لا من المص س بخلاف قوله فيما بعد لان ما هو اه فانه من المص ثم
بيان كلامه س على الاحتمال الثالث ان من عرف تصورا مفهوم واجب الوجود
الكلى الخارج من قسمة الموجود الى موجود اذا لاحظ العقل مجردا عما سواه وجده منتزعا
منه الموجودية و مستحقا لحمل موجود وهو الواجب تع والى موجود ليس كذلك
بل يفتقر الى انتسابه الى شئ او ارتباطه او غير ذلك بل هو محض الانتساب
الاشراقى والارتباط الوجودى وهو الممكن فهذه المعرفة بالموجود الاول
تستلزم التصديق بوجوده لان الموجود الذى محض الفقر والربط به موجود
ثم ترقى وقال اذا كانت هذه المعرفة مستلزمة للتصديق به فكيف
لا يستلزم معرفة حقيقة الوجود التى هى معنون ذلك المفهوم بالعلم
الحضورى اياه ان قلت العلم الحضورى منحصر فى موردين احدهما علم الشئ
بنفسه وثانيهما علم الشئ بمعلوله وحقيقة الوجود ليست معلولة
للعارف بالحق تع ولا عينا له فكيف يعلم حقيقة الوجود بالعلم الحضورى
قلت العلم الحضورى بحقيقة الوجود يمكن بنحو علم الفانى بالمفنى فيه وفى
الحقيقة لم يتخلل بين وجود العارف وحقيقة الوجود بل بين وجود
ووجود اجنبى وما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيه وليس البعد
الا الذهول وهو يزول بالفناء    فانها قد يكون العلم بها غير وجودها
العينى كلية قد اما للتحقيق واما للتقليل وتصحيح العينية الجزئية
فى المهيات باعتبار العلم بالعلم بها وكون وجودها العلمى عينيا انما
هو باعتبار ذلك الوجود فى نفسه فان كل وجود ذهنى فى نفسه عينى



وانما ذهنيته بالقياس واما تصحيحها بعلم العقل والنفس بنفسهما فلا يمكن
اذ لو قلنا بالمهية لهما لا دخل لها فى علمهما الحضورى بذاتهما فان وجودهما
علم وعالم ومعلوم الا ترى ان النفس فى علمها بذاتها تغفل عن كل المهيات
والمفاهيم ومعلوم انه لا حظ للمهية من العالمية او علمنا بها غير علم
الواجب بها حضوريا عين    لان ما هو وهل هو بل ولم هو ان كان من
الوجودات المجعولة ولا سيما فى وجودات المفارقات كما قال المعلم الاول
ان ما هو ولم هو فى كثير من الاشياء واحد    فان من تامل اه هذا ناظر
الى كمال المعرفة بنحو العلم الحصولى اذ الحضورى غير محتاج الى التامل    وهو
مستلزم حضور ما يتقوم به تقوما وجوديا بمعنى عدم الخروج وهو المعية
القيومية واستلزام هذا الحضور ذلك الحضور فى شيئية الوجود كاستلزام
حضور المهية حضور مقوماتها من الاجناس والفصول فى شيئية المفهوم
وانما عبر عنه بالملائكة واولوا العلم اى بمجموعهما على التوزيع اذ فيها ان
الملائكة تعبير عن وجودات المبادى المفارقة والمقارنة اى الصافات
صفا والمدبرات امرا لكن لا يكون تعبيرا عن وجود المدبر فيه بل اولوا العلم
يشمل الجميع وجراح هو اظهر وهو ان يراد بالملائكة المقربون منهم وهم العقول
الكلية التى هى المبادى العالية وفواتح الوجود وباولى العلم العلماء بالله شهودا
وهم ايضا العقول الكلية ولكن خواتم الكون من النفوس الكلية الالهية و
شهادتهم كونهم من صقع الربوبية وصيرورتهم مصاديق من راى فقد راى
الحق وتخلقهم باخلاق الله تع وتحققهم به    وكمال الحقيقة

الوجودية



الوجودية فى جامعيتها للمعانى اذ الوجود كلما كان اجمع للمعانى الكمالية كان مسلوبه
وفقدانا تها اقل واندر وبساطته ووحدته اتم واظهر    ثم ان
يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك ان قلت كثيرا ما يقول المص
س ان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فكيف شدد النكير ههنا
قلت هذا حق ولكن موضع استعماله انما هو حقيقة الوجود لا المهيات
والمفاهيم فان ما به الامتياز فى شيئية المهية وهو الفصل ليس عين
ما به الاشتراك وهو الجنس مط نعم وجودهما ايضا موضع استعماله
ولا سيما فى البسايط وههنا ما به الامتياز فى احد الطرفين شيئية
المفهوم وهى فى مقابل شيئية الوجود الذى حقيقته انه فى الاعيان
فهذا من قبيل امتياز وجود ذى مهية بالمهية عن الوجود على ان كون
ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فى مراتب الوجود انما يجدى نفعا
فى البساطة اذا كانت المرتبة العالية جامعة فى ذاتها لوجود السافل
واما اذا كانت فاقدة كما هو مقتضى الزيادة فلا اذ يلزم التركيب من الوجدان
والفقدان كما مر او من قدر مشترك وقدر مختص كما هو مدلول الخطبة
الشريفة وايضا قد علمت ان الوجود الحقيقى عين العلم والارادة والقدرة و
وغيرها من الكمالات كما مر قبيل ذلك باسطر فالوجود الذى نزيد عليه
الصفات لم يكن وجودا الا بالعرض فلا سنخية فلا شركة اصلا فكيف
يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك وهذا برهان    فيلزم
من هذا التنزيه والتقديس اه بمعنى لا ينتقض البرهان بمغايرة

الموجودات معه اذ المغايرة صفتية لا عزلية فنعلم سلب وجود بما هو وجود
عن الوجود الصرف في حيز الالتزام وقوله تعـ ما من نجوى ثلثة الا
هو رابعهم لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وامن ووحد الله تعـ
من قال انه رابع ثلثة فان المعنى الذي في قام مثلا رابع ثلثة وليس
رابع الاربعة ولا ثالث ثلثة اذ المعنى ليس من سنخ الصورة والوجود
الذي فيه هيه ثلثة رابع ثلثة لا ثالث ثلثة اذ ليس الوجود من سنخ
المهية حتى يكون احد مقوماته كالواحد العددي الذي هو مبدء قوام
الثلثة ولا رابع اربعة فالعالم الربوبي عظيم هذا عبارة الحكماء
يستعملونها في الصور المرتسمة في الذات التي هي علمه العنائي وهذا نظير
قولهم النظام الكياني مطابق للنظام الربوبي وفسحة ذلك العالم
وعظمته باعتبار ان فيه صورة كل شيء من المجردات والماديات كلية
مجردة من المادة ولواحقها التي هي مناط الضيق موجودة بوجود الحق
المحيط وقد استعملها المصنف في المرتبة الواحدية وهي عالم الاسماء والصفات
وهو عظيم جدا كما قالوا انه في هذه المرتبة جائت الكثرة كم شئت وانما
سمي بالعالم الربوبي لان الاسماء والصفات عندهم ارباب الانواع
وهي ارباب الارباب التي هي المثل النورية المسماة عند الاشراقيين
بارباب الانواع واما على طريقة الحكماء فيسمى به لانه من صقع الربوبية
في مقابل هذا العالم الكياني الغالب عليه احكام السوائية لمكان المادة
والحركة وغيرها وقوله وهنا هو الكل في وحدة كلام الفارابي ذكره في مسئلة





العلم والمراد هنا ان وجود الحق تعـ وجود كل الاسماء والصفات بوحدته
وبساطته بدون انثلام فيهما بل الحق سبحانه اه ترقى في كثرة الصفات
الذاتية بكثرة الصفات في مقام الافعال الابداعية والانشائية و
الاختراعية والتكوينية اذ كل موجود ممكن مظهر لاسم من اسماء الله تعـ
ولہ بحسب كل يوم هو في شان شئون ذاتية وتجليات اه
المراد بالشئون والتجليات اما التجليات التي في سلسلة العرضية من
تجل بعد تجل على المادة الكلية ومعنى كل يوم آن مضى وآن ياتي او تجل
تجل على كل نوع نوع وكل منها عالم ولكل منها حركة جوهرية عرضية فلكل
منها زمان وطلوع نور التجلي عليه يوم فح يكون عبارة اخرى لقوله
بل للحق تعـ اه او المراد بهما حقيقة الاسماء والصفات فان هذه المفاهيم
اسماء الاسماء والاسم الحقيقي هو الوجود الصرف ولكن ماخوذا بتعين
من التعينات الكمالية الواجبية فان للحق تعـ تجليا وظهورا بذاته
على ذاته وظهورا في اسمائه وصفاته وظهورا في صور اسمائه ومجالي
صفاته فالمراد بهما هنا التجليات في المرتبة الواحدية وكل في كل
في تلك المرتبة بحسب الوجود والهوية كل شيء فيه معنى كل شيء وبكل يوم
الايام السرمدية الجمعية التي مع اشتمالها على كل الازمنة والزمانيات
والدهور والدهريات كآن واحد ولحظة واحدة فان امر الفاتحة
كامر الخاتمة وما امر الساعة الا كلمح بالبصر او هو اقرب وما امرنا الا
واحدة وذكرهم بايام الله او المراد بكل الاعيان الثابتة اللازمة



للاسماء والصفات وكذا المهيات النوعية والمراد بالمعنى الاعم من المتعلقات
للنفوس الفلكية والعنصرية وهذه اعني المرتبة الواحدية برزخ البرازخ
واول برزخ بين احدية الذات وكثرة المهيات والاعيان الثابتة التي
هي لوازم الاسماء والصفات في هذه المرتبة وبها ربط ذلك الامكان
بالوجوب والكثرة بالوحدة كربط الحادث بالقدم وهذا التجلي في صور
الاسماء والصفات ولوازمها بنحو الجمع مسمى عندهم بالرحمة الصفتية
كما ان تجليه في مقام كن وظهور الافعال منه مترتبة طولية وعرضية
مسمى بالرحمة الفعلية وهي غير مجعولة اه اي الاسماء غير مجعولة
لا الممكنات والمظاهر وان كانه هذا انسب بقوله لا كما يقوله المعتزلة
اذ المشهور منهم ثبوت المهيات الممكنة منفكة عن الوجود في الازل لا
مفاهيم الاسماء وانما قلنا لا الممكنات لان الكلام في الاسماء والصفات
والمعتزلة وان لم يصرحوا بثبوتها الا انه لازم قولهم بثبوت
المهيات الممكنة لاشتراك الكل في انها من سنخ المفاهيم لا حقيقة الوجود
ولما لم يكن المعتزلة من العالمين بعلم الاسماء وليس مشربهم هذا المشرب
الاعلى كان الاولى ان منظور المص التشبيه وكلمة ما الموصولة في كما
تعبير عن المهيات الامكانية اي ليس مرادنا بلا مجعولية مفاهيم الاسماء
والصفات كلا مجعولية المهيات الثابتة الازلية التي يقولون بها
اذ ليس عندنا ازليان وضمير انها راجعة الى معنى كلمة ما ولا ايضا
ما توهمه كثير من المنتسبين الى العلم فتوهمهم مغالطة من باب اشتباه





المفهوم بالمصداق وكما ان الانسان مثلا شيئية مهية وشيئية وجود كك
العلم والقدرة ونحوهما شيئية مفهوم وشيئية وجود فاذا قلنا انها
عين الذات اردنا ان وجودها عين الذات لا مفهومها واذا قلنا
انها واحدة قصدنا ان مصداقها واحد لا معناها ومفهومها
اي يعلم هو ذاتها اه فسره بالعلم لنكتتين احدهما انه لما كان علمه
فعليا كافيا في وجود المعلوم كان قدرة وثانيتهما الاشارة الى ان المعتبر
عندهم في القدرة انما هو العلم والمشية لا انفكاك الفعل عن الفاعل
كما عند المتكلم ولكون علمه فعليا لا يستتبع شوقا وارادة غير العلم
قال في الارادة ايضا بل نفس علمه اه كما ان علمه ايضا نفس ذاته
من تراكيب هذه الاسماء فالعلي والعظيم كل واحد منهما اسم والعلي
العظيم اسم وكذا في العليم الخبير والسميع البصير ونحو ذلك وايضا
لها عدم تناه باعتبار الاسماء الشخصية فعالم لزيد اسم شخصي
وعالم لعمرو اسم شخصي اخر وهكذا مناسبة اياها كالسبوح
القدوس للملك والسميع البصير للحيوان والمضل للشيطان و
اللطيف للجان والله للانسان وهكذا فالعالم بشراشره لاسماء
ذلك الجميل الواحد الاحد جل جلاله كبيت المرات الذي صنعته
زليخا آيينه خانه است برازماه وافتاب دامان خاك تيره
زعكس صفاى تو والارض الغبراء وذرة الهباء مع الانوار القاهرة
العليا والدرة البيضا سيان في هذا الشان فلما كان قهارا

اوجد المظاهر القهرية اه وكان الاسماء والصفات فى مقام الوجود واحد كك
المظاهر باعتبار فنائها فى الظواهر ولا اقل من اعتبار تدليها بها يظهر ذلك
كما هو حقه لمن كان حاله ومقامه مقام تصالح الاضداد فضلا عما نطق
به برهانه اذ غشت كل جلال جمال وكل داء دواء ونقم نعم كما قال المولوى
عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد فعند ذلك يكون مظهر كل اسم مظهرا
للاخر والقهر فى الحق تع باهرية نوره كل نور وغلبة ظهوره كل ظهور
كقاهرية نور الشمس بوجر انوار الكواكب وهذا عين سعة رحمته
كلشىء وهذا معنى قول السلطان ابى يزيد قس حين سئل عن الاسم الاعظم
فرغ بيت قلبك فاذن كل اسم هو الاسم الاعظم واحد وجوه ما قيل
كلشىء فيه معنى كلشىء        فيلزم عليهم كون صفاته اه اذ المفروض
انه لا فرد لمفهوم الوجود سوى الحصص العقلية حتى يكون هو ما به الاتحاد
للصفات والاصل فيها شيئية المفاهيم التى اختلافها ذاتى بل هى مثار
الاختلاف والكثرة فى الغير فلا مفر لهم الا ان يقولوا حملها على الذات
او حمل كل منها على الاخرى ذاتى اولى مفاده الاتحاد فى المفهوم وذلك
المفهوم الواحد مهية مقتضية للوجود اى لانتزاعه واستحقاق
حمله وملزومة له من قبيل ملزومية الشىء للازمه الانتزاعى وبهذا
اعنى كون المهية الواجبة ملزومة ومقتضية للوجود بالمعنى المذكور
يفترق مهيته تع عن المهية الامكانية لكونها غير ملزومة للوجود
بل متساوية بالنسبة الى الوجود والعدم        سبب لتضاد الموجودات اه





ولذا قيل سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة اى وحدة وجود
المهيات الذى هو الفيض المقدس بوحدة وجود الذات تعالى شانه
وكثرة المهيات التى هى المظاهر بكثرة الاسماء والصفات التى هى الظواهر
واذا وصل السالك الى مقام وجود الصفات الذى هو جهة وحدتها
لشهود مقام الواحدية الذى هو مقام تصالح الاضداد كما اشار ع
اليه بقوله كمال الاخلاص نفى الصفات تصالح فى حقه المظاهر المتقابلة
ومن هنا قيل همه از انجام ميترسند وعبد الله از اغاز وادنى
من ذلك ان يشاهد جهة وحدة المهيات والمظاهر اعنى وجودها
بان يشاهد بحيث تكون مرتبطة متعلقة بالتجلى الذى عليها
بل فانية فيه كما هو مقتضى توحيد الاثار وتوحيد الافعال اى توحيد
المتجلى عليه الذى هو كبيت المرآت الواحد وتوحيد التجلى الذى
هو كعكس عاكس واحد حتى يشاهد جهة وحدة الصفات وهى
وحدة وجود الذات وهذا توحيد الصفات والذات والاول
من قبيل اللم وهذا من قبيل الان        اذ العلم ضرب من الوجود اى
الوجود النورى الصورى الغير المشوب بالمادة ثم ترقى وقال هما واحد
الا انه اذا ضعف الوجود لم يطلق عليه اسم العلم والمعلوم ولا
للهيولى مثلا اسم العالم الا ان حقيقة العلم مسلوبة عنه
احدهما هو الذى وجوده اه المراد به المعلوم بالذات الذى فى العلوم
الصورية كما يرشد اليه قوله بعد اسطر وجود نورى ادراكى



خالص اه فان مراده فى هذا الاصل ان المعلوم الحقيقى هو الصورة المعلومة
بالذات لا التى هى معلومة بالعرض لا التقسيم المستوفى للمعلوم ولا تقسيم
العلم الى الحضورى والحصولى فانه سيجىء فلا يرد انه يصدق على الموجود
المادى المعلوم بالعلم الحضورى ان وجوده فى نفسه عين وجوده لمدركه
اه مع انه ليس فى ذلك المعلوم بالذات وجودا نوريا خالصا من الغواشى
المادية ولا غير مخلوط بالاعدام والظلمات كما يصرح به اللهم الا ان يراد
بنوريته وخلوصه عن الغواشى المادية سلب حكم المادة كما فى معلومية
الماديات للواجب تع لكنه خلاف ظاهر المقام        فقالوا المعلوم
اما مجرد اه المراد به المعلوم بالمعنى الاعم من الاربعة والمراد بالمعلوم فيما قبله
المعقول بقرينة قوله بوجه كلى وبقرينة مقابلة هذا الكلام لقوله وكذا
مدار المدركية اه اذ العلم المقابل للادراك هو العلم بالكلى كما فى قولهم
فى الحق تع انه عالم ومدرك فلا تناقض فى الكلام        يمكن وجودها معه
فى العقل ان قلت ما المراد بهذه المقارنات الممكن وجودها مع زيد
فى العقل فان كان المراد الشكل الكلى والوضع الكلى وهكذا فمقارنتها
معه ليست مؤثرة لان زيد المتصور بعنوان المعقولية هو الانسان
الكلى والوضع او الشكل او غير ذلك المتصور معه وضع او شكل بالحمل الاولى
وعدم تصورهما معه لا يوجب زوال الوضع المقارن المؤثر ما هو وضع
بالحمل الشايع وبعبارة اخرى ما هو من لواحق المادة فمقارنة هذه الظلمات
ليست مؤثرة وان كان المراد الامور المعنوية الروحانية كما قال ارسطو





الانسان العقلى روحانى وجميع اعضائه روحانية مثل ان اليد ما به بطش
والرجل ما به يمشى وهكذا فلو بطش انسان بالهمة او طوى الارض بلا
مشى لكانت تلك الهمة والقدرة يدا ورجلا بالحقيقة فمعلوم ان القوم
ايضا لا يجعلون مثل هذه المقارنات مانعة عن المعقولية وان كان
المراد مقارنة وضع البدن وشكله ولونه للجوهر العاقل والمعقول بالتبع
فمع انه خلاف الظ ولا سيما فى الاعضاء ليست مقارنة مؤثرة اذ
بانتفاء البدن فضلا عن وضعه وشكله ولونه لا ينتفى العقل و
المعقول قلت المراد شق اخر وهو ان المقارنات هذه اللواحق
التى لموادا افراد كل معقول بما هى معتبرة مع ذلك المعقول الذى يحمل عليها
مواطاة وهو حقيقتها وهى رقايقها والرقايق هى الحقايق بوجه وكانها
قواعد مخروطات انوارها وانبساط اشراقاتها وامتداد اظلالها فاوضاعها
واشكالها اوضاع الحقايق واشكالها وهكذا فى البواقى وهذه وراء المعنويات
والروحانيات من هذه اللواحق الموجودة بنحو الوحدة والبساطة
فى ذوات الحقايق وفى قدس تلك المخروطات فالانسان المعقول
مثلا وجود بسيط مجرد فى العقل جامع لحقيقة وجود كل فرد فرد بنحو اعلى
ومع ذلك كل الافراد والرقايق مقام وحدته فى الكثرة ولذا قال
فى سفر النفس تعقل صورة الانسان العقلى المجرد عن العوارض المادية
بان يكون انسانا بحتا يخرج عنه جميع ما هو غير الانسان من الوضع
الخاص والكم الخاص والاين الخاص ومع ذلك لا تحذف عنه شىء من

مقوماته وقواه واعضائه حتى انه يعقله ذا راس ووجه وعين وبطن ويد ورجل كل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الاعداد الكثيرة وقال في موضع اخر منه التجريد عن العوارض المقارنة للمهية ليس شرط معقولية تلك المهية اذ للعقل ان يتصور مهية الانسان مثلا مع جميع عوارضه وصفاته ونعوته من كمه وكيفه واينه ووضعه ومتاه وكذا بشكله واعضائه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم الباري تعالى بالجزئيات انتهى وليس مراده من الوجه العقلي الكلي وجود روحانياتها ومعنوياتها بنحو الوحدة والبساطة فقط بل هو مع ما في الافراد ولكن لا على وجه الخصوصية كما حققنا والقرينة على ان مراده ذلك قوله كما ثبت في باب علم الباري تعالى بالجزئيات اذ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض وقاعدته في كتبه الجمع بين صفات التشبيه والتنزيه وحمله ما ورد من الكتاب والسنة في البابين على الظاهر من غير نقص ووقوع في التجسيم وايضا كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان اه يمكن تقريره بوجهين احدهما انه اذا تصور مقداره وشكله وغير ذلك علم انها ليست مانعة من المعقولية اذ لو كانت مانعة من معقولية غيرها لكانت انفسها غير معقولة بطريق اولى وثانيهما انه اذا تصور هذه الاشياء تحصل بانفسها في الذهن فقد قارنت جوهر العقل وهو عقل وعاقل ومعقول فظهر ان مقارنتها مع الشيء ليس مانعا من معقوليته والجواب يستفاد مما ذكرنا فتفطن واعلم ان





همنا دقيقة شريفة باعتبار ما هو نتيجة هذه الكلمات من ان النفس لا مهية لها وانها فوق الجوهرية بمعنى مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع كما قال الشيخ المقتول قدس سره ان النفس وما فوقها انوار صرفة وجودات محضة ونحن نعلمه متعلق بما قبل السؤال والجواب وابطال لتركب النفس من الاجزاء العقلية كقوله وكلما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا بهو لا بانا فضلا عن مفهوم الجوهر والناطق لعلك تقول ان الانسب ان يقال نغفل عن الجوهر والناطق مع كونهما ذاتيين فضلا عن المفاهيم العرضية لكن الجواب ان التنزل باعتبار العموم في الاول والخصوص في الثاني لا الذاتية والعرضية ومن همنا اندفع ايراد بعضهم على القوم اى القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن المادة ووجه الاندفاع ان النفس اذا تجردت عن المهية ثبت تجردها عن المادة بطريق اولى اى او القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن المهية وعن التركب من الجنس والفصل ووجه الاندفاع انهم يلتزمون ويقولون الغفلة عن مفهوم الجوهر المجرد يؤكد ذلك المط او انهم يقولون لا نمنع صدق المعاني المتكثرة صدقا عرضيا كصدق الموجود بالفعل لا في الموضوع وغيره من النعوت الكمالية على الهوية البسيطة فقولنا فذاتنا جوهر مجرداه من هذا القبيل ليس لا صور انخصية الصور وان كانت كلية بدليل قوله المتفكرة حيث ان المتخيلة تسمى متفكرة عند استعمال



العاقلة اياها في تفصيل الكليات وتركيبها التفصيل في السوالب التركيب في الموجبات الا ان كل كلي جزئي في نفسه او من حيث ان الموضوع اى النفس من جملة المشخصات وعينيتها من جهة ان الموجود الذهني عيني وذهنية باعتبار المقايسة وانما قال الامور الكلية ذهنية مع انها كما كانت شخصية عينية كما علم كلية ذهنية ايضا لانها لما كانت محل تصرف النفس لا بد ان يكون انفسها معلومة بالحضور المتصرف وان كانت معلومة بالصور كانت الصور الكلية متصرفا فيها الثاني ان ادراك هذه الامور اى الصور المحفوظة والمتصرف فيها لا الالات بقرينة مقابلة قوله واهل الكمال منهم يدركون اه ثم انه قدس سره جعل المدعى الذي هو بعض الاصول والمقدمات مدركية القوى المدركة والمحركة بالحضور لا بصور ذهنية والحال ان الثاني والثالث والرابع من الوجوه المبنية للمدعى بل الاول بالنسبة الى نفس الصور العلمية والخامس بالنسبة الى الاستعمال لا بالنسبة الى الالات تثبت مدركية اثارها ومقبولاتها اعني الصور الادراكية بالحضور وغرضه قدس سره ايماء لطيف الى قاعدة اتحاد المدرك والمدرك وايضا قد عرف في بحث القوة والفعل ان القوة بمعنى مبدء التاثير تطلق على العرض فان الحرارة مبدء التلطيف مثلا والبرودة مبدء التكثيف مثلا وهذه الصور مبادي الكشف والانكشاف مثلا واهل الكمال منهم يدركون اه اى يدركون بالعلم الحضوري التركيبي والا فالكل مشتركون في العلم الحضوري البسيط وليس هذا الا برهان





يحصل اه حاصله انا اما ان ندرك بنفس التفرق الواقع في الموضوع المخصوص بالحضور فهو المطلوب والا فان كان مدركا بحصول صورته فاما ان يكون تلك الصورة في ذلك الموضوع المخصوص فيلزم اجتماع المثلين في موضوع واحد واما ان تكون في النفس باعتبار مقامها العقلي فتكون الصورة كلية واما ان تكون في قوة اخرى كالباصرة فيلزم ان يتالم كل من قامت تلك الصورة في باصرته وليس كذلك نعم قد يحصل بالابصار وغيره الم اخر بل غم ووهم لا هذا الوجع المخصوص ان قلت لم لا يجوز ان تقوم احدى الصورتين بالنفس في مقامها النازل اللمسي او بامر له تعلق بالنفس كالقوة اللامسة قياما صدوريا والاخرى بالعضو قياما حلوليا فلا يلزم اجتماع حالين في محل واحد قلت النفس في ذلك المقام اللمسي عين اللامسة وهي لا شان لها الا الانطباع والسراية في كل البدن فالقيام بها ايضا قيام بذلك العضو ويلزم ما ذكرنا والايراد بهذا الوجه على قولهم الادراك موقوف على التجريد مدفوع بان هذا التوقف في العلم الحصولي والادراك الصوري لا العلم الحضوري كما في معلومية الاجسام والجسمانيات للنور الاسفهبد على طريقة اهل الاشراق ان قلت اذا لم يشترط التجريد في مطلق العلم فلتدرك نحن الاجسام والجسمانيات بالحضور بلا اشتراط بالتجريد فيكون الظلمات ايضا صالحة للعلم والمعلومية بلا حاجة الى انتزاع وجود صوري نوري منها كما يقوله المص قدس سره قلت قد علم ان العلم الحضوري في موردين علم الشيء بنفسه

علم الشيء بمعلوله ومعلوم ان الاجسام والجسمانيات ليست انفسنا ولا
معاليلنا بخلاف قوانا والاثنا ولوازمها      والاثر ان يجتمع في محل
واحد صور متساوية في الهيئة ولزم ايضا استحضار النفس ما لا نهاية له
دفعة واحدة فالمقدم في الثاني والرابع واحد والتالي هنا اجتماع الامثال
وفي الثاني مدركيتها على الوجه الكلي والصور في الرابع غير مختصة بالجزئيات
بخلاف الثاني بل في الاول ايضا اشتراك في المقدم معهما الا ان التالي
عدم نهاية الصور وذكر القوى فيه تطفلي لئلا يتحد مع الخامس فتفطن
وهو مح لانه اجتماع الامثال ولانه خلاف الوجدان      من
العرشيات كونه عرشيا لاجل معرفته ان الفعل الاختياري ما هو
مسبوق بالمبادي الاربعة من العلم والمشية والارادة والقدرة
من غير اعتبار انفكاكه عن الفاعل كما هو معتبر عند المتكلم وايضا لاجل
انطواء العلم بالقوى في علم النفس بذاته وانطواء العشق والارادة
لها في عشقه وارادته لذاته وهذا مطلب نفيس مناط كون النفس فاعلا
بالتجلي للقوى وهو قوله فبالضرورة او لعلوم النفس الخ      ثم علمها
بقواها ان كان المراد بالعلم بالقوى العلم بالقوى الذي هو منطوٍ في
علمها بذاتها حيث انها بسيطة الحقيقة كل القوى بنحو الوحدة والبساطة
فالاستتباع المستفاد من كلمة ثم باعتبار المفهوم فعنوان العلم بالذات
مقدم وعنوان العلم بالغير مؤخر ومن هذا القبيل ترتيب الصفات
الواردة في احاديث اهل العصمة كقولهم علم وشاء واراد وقدر وقضى





وامضى ونحو ذلك وقول بعض المتكلمين ان اعتبار الارادة مقدم على
اعتبار القدرة وان كان المراد العلم بالقوى في مقام القوى المترتبة
المتكثرة نوع تكثر وفي مقام الوحدة في الكثرة من النفس فالامر واضح وعلى
التقديرين ليست كلمة ثم للتراخي الزماني      بدون تصور هذا
الفعل اي تصور حصوليا لان المقسم للتصور والتصديق هو العلم
الحصولي وان كان معلوما بالحضور فالنفس بالنسبة الى الاستعمال فاعل
بالرضا وباعتبار علمها الاجمالي المقدم به فاعل بالعناية وباعتبار
انطواء العلم به في علم النفس الحادية على القوى المستعملة بذاته
علما مقدما لان النفس كل ما دونه فاعل بالتجلي اية كبرى للفاعل بالتجلي
الحق      او لا يكون المدرك بوجوده حاضرا الخ مقابلته مع عدم كون
وجود المدرك نورديا على سبيل التغليب او يكون كلمة او بمعنى الواو وقوله
وعدم الحضور الخ الاول كالمعدوم المطلق والثاني كوجب الوجود باعتبار
ذاته بذاته والثالث كالصور التي في اذهان اخرى عالية او سافلة ويحتمل
ان يكون المراد بالثاني الاجسام المادية وعوارضها بادخال الواجب
في الثالث ولكن بان يكون الترديد اعني قوله او لا يكون المدرك الخ ترديدا
في العبارة      فيكون كل شيئين تحقق بينهما علاقة اتحادية الخ
الثنينية الشيئين اعم من ان تكون بحسب المفهوم خاصة كما في العلاقة
الاتحادية التي في علم الشيء بذاته او بحسب الوجود ايضا كما في الارتباط
الوجودي الذي في علم الشيء بالغير سواء كان ذلك الارتباط بنحو العلية



او القبول والاتصاف      فمن ذهب الخ هم المشاؤون فحصروا العلم الحضوري
في علم الشيء بنفسه ونفوه في العلم بالغير حتى ذهبوا الى ان علم الواجب تعالى
ايضا بالاشياء الممكنة حصولي ارتسامي فقد انكروا اتم قسمي العلم في العلم
بالغير      هي بالحقيقة تمام مهياتها الموجودة بها اي انوار هي قواعد
مخروطات انوار ارباب الاصنام المادية القيمة بها كتقويم النفس باشراقها
للبدن وتمام مهياتها هي التي بها هي هي يعني وجوداتها لا شيئياتها المفهومية
وكيف لا تكون هي تمام وجوداتها وهي مباديها وغاياتها والسبب التمامي للشيء
وكماله لا بد وان يكون للشيء بنحو اتحاد به والا لم يكن تماما وكمالا له وغرضه من
ان لا يتوهم احد ان هذه الماديات ح لا تكون معلومة بما هي هي للمبادي
لعدم صلوحها للعلم والمعلومية بالذات على ما صرح به فدفعه من
بان تلك الانوار التي هي علوم حضورية ومعلومات بالذات تمام حقايق
تلك الاصنام فحضورها حضورها لحضور كامل الشيء المستلزم لحضور
ناقصه الوجودي وحضور الحقايق المستلزم لحضور دقايقها المتصلة
بها فليست هي كالصور الارتسامية في اذهاننا من ذوات الصور
فانها ليست اسبابا فاعلية وتمامية لها ولا اتصالها مثل ذلك
الاتصال الذي كان باعتبار الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة فلا جرم
ليس حضور هذه الصور الا منشأ للعلم الضعيف بذوات الصور
مع ذلك فهي ايضا بوسيلة هذه الصور التي كانوار متصلة بها تنكشف
انكشافا ما الا ترى ان بالصورة المبصرة بالذات تنكشف المبصر بالعرض ولا





يشذ شيء منه ولكن اين هذا من ذاك وذلك ان نعم الانوار العلمية في
كلامه من تلك القواعد المذكورة بشمولها وجود الاصنام في اصحابها
بنحو اعلى وابسط في مقام ارفع واشمخ وان شئت الحق فاقول عدم كون
هذه الماديات والظلمات انوارا علمية انما هي بالنسبة الينا واما
بالنسبة الى المبادي العالية وخصوصا بالنسبة الى مبدء المبادي
فهي علوم حضورية فعلية ومعلومات بالذات وان لم يكن هذه الاتم
من العلم في مرتبة العلم العنائي الذاتي فحصولها للمادة ينافي العلم
فينا اذ لسنا محيطين فلسنا مدركين نائلين لها واما بالنسبة الى
المحيط بالمادة وما فيها فحضورها للمادة حضور له اذ لم يشذ المادة
عن حيطته بل حضورها له بنحو اشد لان لها حضورا للفاعل بالوجوب
لان نسبة المعلول الى فاعله بالوجوب والحضور الامكاني الذي لها في
القابل ايضا محاط وكذا الفرق والغيبة والدثور التي جعلها من موانع
الادراك والمدركية بالذات انما هي موانع بالنسبة الينا واما بالنسبة
الى المبدء المحيط ووحدته الجمعية وحضوره في كل داثر وحاضر وغائب و
ثباته في كل متجدد وزائل وداثر وانه الاصل الثابت في كل اصل وفرع و
المعنى المحفوظ في كل صورة وشكل وموضع فالفرق بما هو فرق عين الجمع
والغيبة بما هي عين الحضور وكذا الدثور عين الثبات والظلمة
عين الضياء وفي الدعاء يا من لا يواري منه ليل داج ولا بحر عجاج
ولا سماء ذات ابراج ولا ظلم ذات ارتتاج يا من الظلمة عنده

ضياء الدعا ولاسيما قد علمت ان الوجود فى كل شئ هو الاصل وما به الامتياز
فيه عين ما به الاشتراك بل لا حاجة فى كون تلك المباديات علما وعالمة
بالمبادى الى التجريد كما قال نعم ان من شئ الا يسبح بحمده نعم هى عالمة بالمبادى
علما بسيطا لا مركبا كما مر واعلم ان كما ان الحيوة حيوتان حيوة بمعنى الدرك
والفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال واقل مراتب الدرك هو اللمس
واقل مراتب الفعل هو الحركة بالارادة وهذه الحيوة خاصة بالنفوس الحيوانية
وما فوقها وحيوة مساوقة للوجود فهى سارية فى كل شئ دايرة مع الوجود
حيثما دارت بل عينه كذلك العلم علمان علم معتبر فى الحيوة بالمعنى الاول
وهذا هو العلم الخاص وعلم مساوق للوجود متآس به فى السراية بل عينه
وبهذا يجمع بين نفى المصنف كون الماديات علما ومعلومة للمبادى وبين
اثباته كون الوجود عين العلم ونظايره المستلزم لكونها علما وعالمة
بالمبادى ولو علما بسيطا فضلا عن كونها علما ومعلومة للمبادى
فاوجوده لغيره لم يكن معقولا لذاته أه ان قلت جميع الاشياء حتى المجردات
وجودها لغيرها اعنى القيوم نعم بل الكل روابط محضة به لان لها وجودا فى
انفسها وهى عين الوجود لغيرها الذى هو جاعلها القيوم نعم كما مر
فى السفر الاول ردا على بعض الاجلة فيلزم ان لا يكون المجردات كلا سوى
واجب الوجود بالذات عالمة بذواتها قلت المراد بالوجود للغير ههنا
الحلول فيه والمراد بالغير هو المادة بالمعنى الاعم فتشمل المادة الاولى و
الثانية والموضوع فالمانع فى محسوسية البصر للبصر مثلا هو وجوده للغير





الذى هو المادة لا وجوده للغير الذى هو النفس ان قلت البصر والسمع وما فوقهما
من القوى مجردة عند المصنف فوجودها لذواتها فينبغى ان تدرك
ذواتها قلت هذه المذكورات وامثالها قواعد القوم وهو ليس برافقهم
فيها كما قال فى بعض مقالاته نشاركهم فى البدايات و نفترق
عنهم فى الغايات والقوى عندهم منطبعات فى المواد مع انها عنده
ايضا شديدة الحاجة الى المظاهر ولذا احتاجت فى ادراكاتها الى حضور
المادة ونحوه وليست مجردات تامة التجرد كالعاقل حيث لا يكون
الارواح الدماغية محلا لها ولا مظهرا وايضا من يلتزم ان الصورة
المحسوسة لو فرضت مجرده لكانت حسا وحاسا ومحسوسا يلتزم
ان الحس المجرد تجردا برزخيا حس وحاس ومحسوس لذاته وحاسيته
حاسية النفس لان النفس كل القوى ومحسوسية الصورة محسوسية
المدركة اذ الصورة المدركة اشراق الحس وظهوره كما ان الحس ظهور
النفس بالاستنتاج من موجبتين أه او بانعكاس الموجبة
الكلية كنفسها بان قالوا كل عاقل مجرد وكذلك قالوا كل معقول مجرد و
ينعكسان الى قولنا كل مجرد عاقل وكل مجرد معقول واذا كان الاصل
صادقا كان العكس صادقا فزعم البعض انهم اثبتوا المطلوب بهذا النهج
حاشاهم عن ذلك وقولهم كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل مثلا ليس من
باب الانعكاس الاصطلاحى بل من باب قضيتين كليتين كل منهما
مبرهن عليها على حدة اتفق ان كلا منهما عكس لغوى للاخرى



اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه ولو بالوجوه العامة مثل انه موجود
وواجب او ممكن او غير ذلك فهو عاقل لذاته اذ لو كان معقولا
لغيره والغير عاقلا له لكان موجودا لغيره فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى
الاعم من الموضوع وقد فرضناه مجردا هف ان قلت لا نسلم الخلف لم لا يجوز
ان يكون معقولا للغير بالعلم الحضورى لا بالارتسام والحلول قلت هذا الدليل
من المشائين وهم يحصرون العاقلية والمعقولية للغير فى الارتسام وههنا
لما كان المفروض ان المجرد معقول بالذات والمعقول بالذات وجوده فى نفسه
عين وجوده لعاقله لزم حلول نفسه وارتسام ذاته فى الغير الذى هو عاقله
ان قلت اليست الصورة الكلية التى فى عقولنا مجردة كما قال المحقق الطوسى
س النفس مجردة لتجرد عارضها مع انها حالة فى النفس فبطل قولكم لو كان
ذلك المجرد معقولا للغير كان حالا فيه فلم يكن مجردا وقد فرضناه مجردا هف
قلت على مذهب القوم ليست مجردة عن الموضوع الذى هو النفس ومرادهم
بتجردها التجرد عن المادة الخارجية ولواحقها واما على مذهب المص س فالتعقل
بمشاهدة النفس لارباب الانواع عن بعد بل باتحادها معها فلم يكن
هنا صورة حالة فى موضوع حتى تكون مادة للنقض ان قلت على مذهبه
س يلزم ان يكون مجردة عاقلة لذاتها وكون الصور الكلية عاقلة لذواتها
ظاهر البطلان قلت نلتزم ذلك كيف وهى نفس وعقل وهما عاقلان
لذاتهما واستبعاد ذلك منشاه الخلط بين مهية الشئ ووجوده فان
مهية الصورة الكلية الفرسية عاقليتها ظاهرة البطلان وهو ليس بمعقول





باتحاد هذا المفهوم مع العاقل بل باتحاد وجودها اى وجودها النورى العقلى
معه ووجودها عاقل لذاته بعين عاقليته مدركها ان قلت هل يمكن
تتميم الدليل بان يق فهو عاقل لذاته اذ المعقولية والعاقلية متضايفتان
والمتضايفان متكافئان فاذا كانت المعقولية فى مرتبة ذات المجرد
بحيث لا وجود له الا المعقولية كانت العاقلية ايضا فى مرتبة ذاته لان
المفروض قطع النظر عن جميع الاغيار فى المعقولية قلت نعم استدل المص
بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل والمعقول فى العلم بالغير ايضا فى رسالة
المشاعر وغيرها ولكن عندى انه لا يثبت المطلوب مطلقا بهذا اذ التكافؤ
فى المرتبة الذى هو من احكام التضايف لا يقتضى ازيد من تحقق احد
المضايفين مع الاخر ولو بنحو المقارنة لا مقدما ولا مؤخرا لا الاتحاد
كيف والعلة مضايفة للمعلول والمحرك للمتحرك والتكافؤ لا يستدعى الا
ثبوت المعية فى المرتبة بين طرفى كل منهما وسلب الترتيب بينهما
لا اتحادهما وجودا وحيثية والا اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد
من جهة واحدة وهذان ونحوهما من التضايف الذى هو من اقسام
التقابل بالاتفاق كما سيصرح به فاذكر من انه مع قطع النظر عن جميع
الاغيار معقول فمع قطع النظر عنها عاقل تم ان سلك مسلك التضايف
لان مفهوم المعقول بالنظر الى مفهوم العاقل معقول كيف وكل
مضاف امر معقول بالقياس الى الغير والغرض ان المفهومين
المتضايفين كما انهما بمجرد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثر

الوجود والحيثية لا يقتضي تكافؤهما ايضا الاتحاد ولا التكثر وان لا يابى الاتحاد
بدليل من خارج نعم لو تمسك بالاضافة واريد اضافة اشراقية وجودية
دات المعقول بالذات وجودا رابطا وان ذلك يقتضي ضربا من الاتحاد و
الاتصال في مقام الظهور بلا انحاف عن المقام العالي لكان موجها و
سياق في بحث علم الواجب نعم ما يؤيد هذا فانتظر والانصاف انه
ليس مراده س في تلك الرسالة ولا في غيرها التمسك بمجرد التضايف
بل الملاك في الاستدلال ان لا وجود ولا شان للمدرك الا المدركية
لانه نوري عقلي وقد قرر ان الوجود النوري علم ومعلوم بحيث لو غض
عن جميع اغياره ووجود ذاته لكان وجوده وجودا نوريا ادراكيا واذا كان
مدركا والحال هذه فمدركه ذاته اذ المفروض عدم الاغيار كما في المجرد بذاته
بلا تجريد مجرد اياه حيث لا وجود له سوى المدركية وذاته مدركة ذاته
ولا يجري ما ذكر في المعم بالذات لان المعم معم بالعلة المغايرة لا مع
قطع النظر عن جميع الاغيار حتى العلة بخلاف المعقول بالذات فانه
مع قطع النظر عن جميع الاغيار معقول وعنوان المعقول غير محتاج الى
العلة كما في الحق نعم وان احتاج من جهة عنوان المعم والامكان و مسلك
التضايف ايضا تام من جهة التكافؤ في القوة والفعل فان المعقول
بالفعل يستدعي العاقل بالفعل وهو نفسه لا النفس الناطقة لانها
في ذاتها مادية عاقلة بالقوة لا يكافي المعقول بالفعل لا انه لو
فرض اه الفرض هنا اعم من تجويز العقل وتقديره او بمعنى تقدير العقل

على المحقق



على التحقيق من كون العقول والنفوس ايضا انوارا ساذجة وحاصل كلامه س
انه في الواجب تم هذه الصفة كساير صفاته الكمالية عين وجوده و
لا مهية له حتى يق انها ليست عين مهيته او يق انها عينها ايضا الا
ان يقصد المهية بمعنى ما به الشيء هو هو فيق انها عين وجوده ومهيته
وفي ساير المجردات هذه كساير صفاتها عين وجودها لا عين مهيتها
اذ المهية في كل شيء ليست من حيث هي الا هي لا عاملة ولا لا عاملة كساير
طرفي النقيض بل في العلم كساير الصفات حيث يق انها عين الذات
الوجودية للمجرد المعتبر شيئيتها الوجودية كما علمت فوجود الصفات عين
وجود المجردات لا مفهومها عين مفهومها لغيره مظ اي ولو
لاصحاب المعارج بالعلم الحضوري ولكن الحضوري التام الاكتناهي فان
الحضوري له مراتب كما ان علم النفس بذاتها حين كونها عقلا هيولانيا لا
وحين كونها عقلا بالفعل وحين كونها عقلا فعالا الا مثلا كلها حضوري
ولكن اين حضور من حضور وشتان بين النور وبين الظلمات و
الدجور وبين النور ونور على نور فلا منافاة بين النفي هنا وبين
الاثبات المشار اليه بقوله اللهم الا ان يعلم احداه فبالحقيقة
المعالج يعني المداوي اه ان كان هذا مؤاخذة يشبه المؤاخذات اللفظية
اذ اثبات الوسايط للافعال الجزئية لا ينافي الاسناد الى الفاعل
الحقيقي في الحقيقة وان لا مؤثر في الوجود الا الله كما سيجيء الا ان يكون
هذا الكلام منه مؤاخذة بل بيان الواقع في تغاير الجهة هنا



ولا يوجب تخصصا اه هذا معيار معرفة الكمال له تعم وعطف تفسيري عليه اي لا
بشرط عروضه للوجود بتخصص الاستعداد فيه والتخصص بشيء ادنى التخصص
بالهيولى في عروض القوة والاستعداد والتغير كعروض المتى فانه مشروط بالحركة
والتجسم كما في عروض اللون والطعم مثلا وهذا كله هو التخصص الطبيعي و
التركيب هو التخصص التعليمي اي الانقسام الى الاجزاء المقدارية وهذه
السلوب وان كان بعضها لازم البعض الا انه يجوز انفكاكها في الاعتبار
كما ان القوة ترجع الى الهيولى مع قطع النظر عن مقارناتها والزمان يلزم الحركة
ولو كانت مجردة عن غيرها واللون والطعم من عوارض التجسم وكالاستدارة
والتربيع مثلا فانهما من عوارض التقدر ان العلم التام اه المراد
بالعلم التام بها العلم بانيتها ومهيتها ان كان لها مهية وليس المراد
العلم بذاتها وصفاتها وجميع لوازمها ومن لوازمها المعم فالعلم بها
بهذا النحو مستلزم للعلم به اذ كما قيل لو اريد هذا لم يكن مفيدا والعلم
التام بالمعم ايضا اي بذاته وصفاته وجميع ملزوماته ومن ملزوماته
العلة مستلزم للعلم بالعلة فلا وجه لقولهم ولا عكس ثم ان عطف قوله
او بجهته من عطف العام على الخاص لان الجهة اعم من كونها عين ذات
العلة او زايدة عليها واياك ان تفهم اه اذ لو كان المراد من العلية
نفس الاضافة كان الاستلزام اي اللغوي اذ لا علية بين المتضايفين
ذهنا وخارجا من الطرفين فلم يكن وجه لقولهم ولا عكس بل
الامر للمتقدم اه كالصور النوعية في النار التي هي علة بالضيعة ومعلوم

انها



انها عين منشأية الحرارة وانها مقدمة على العلية الاضافية المحضة وعلى الحرارة
حضورها خارجا او ذهنا بما هي منشأ حضور الحرارة وحكم المنجم بما
سيقع او الطبيب الحاذق حيث يقول الشيء الفلاني يبتدء بكذا من
هذا الباب فان المعم لا يقتضي العلة بخصوصها اه تفصيل المقام
المراد بالمعم اما مهيته او حالها التي اشار اليها من الامكان او وجوده
بما هو مضاف الى المهية او وجوده بما هو وجود واما حال الوجود التي هي
امكانه الذي بمعنى الفقر فهو عين ذات الوجود فلم يكن شقا اخر فان
اريد المهية ومعلوم انها لا كلية ولا جزئية فلا يقتضي شيئا ولا يستدعيه
وان اريد امكانها وهو سلب الضرورتين فهو اوغل في الابهام فلا يستدعي
الا علة ما وان اريد وجود المهية بما هو مضاف اليها فله حكمها ايضا
من حيث انه مبهم لا يستدعي خصوصية وان اريد وجوده بما هو
وجوده فالعلم به وان استلزم العلم بمقومه كما مر في شرح الخطبة ان
معرفة حقيقة اي وجود كان بالحضور تستلزم معرفة مقوماته
لكنه من باب معرفة ذاته بذاته لا بمعلوله فان نحو الوجود وان كان
معلولا بالذات لكن المهية التي هي معلولة بالعرض ما به المعلولية للوجود
فالمعم يستلزم ما به المعلولية كما ان المحتاج يستلزم ما به الحاجة
وهو الامكان والمتقدم يستلزم ما به التقدم والمستعد يستلزم
ما به الاستعداد وغير ذلك فالمريض وجود الى مهية لم يسم معلولا
بخلاف العلة فانها بذاتها الوجودية وخصوصيتها الخاصة تقتضي

المعم الخاص كيف وعند بعضهم تشخص المعم بالفاعل كما مر في بحث المهية
بل ثبت ان العلم بذي السبب قد بين اولا ان العلم بالسبب
طريق الى العلم بالمسبب مع جواز ان يكون له طريق اخر ثم ترقى وحصر
كما قالوا ان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وقد قيل ان القاعدة
مطردة فيما عدا البديهيات فانها معلومة بلا مبادي معلم اقول هذه
القاعدة غير مخصوصة بالعلم النظري بل العلم البديهي ايضا منطوفي العلم
بالعلة وان لم يستشعر العالم فان ظهور المعم اي شيء كان ليس خلوا من
ظهور العلة الحقيقية بل هذا الظهور ينسب الى العلة اولا وبالذات والى
المعم ثانيا وبالعرض كما قال سيد الموحدين علي ع ما رايت شيئا الا ورايت
الله قبله وقال سيد الشهداء ابنه الحسين ع ايكون لغيرك من الظهور ما ليس
لك حتى يكون هو المظهر لك عميت عين لا تراك وهذه القاعدة في المجعول
بالذات الذي هو الوجود في كمال الظهور حيث انك عرفت ان الوجودات
الخاصة هويات ارتباطية بل عين الروابط والتعلقات و
بتوسطه للثاني اه هذا التوسط بالنظر التفصيلي الى مراتب الوجود المتفاوتة
شدة وضعفا وشرفا وخسة وان تلك المراتب صادرة عن الباري الفعال
بالنظام والترتيب الاشرف فالاشرف الى ما الا خس منه بقاعدة الامكان
الاشرف كما هو المش واما بالنظر الاجمالي وان الوجود المنبسط على المهيات
المسمى بالفيض المقدس امر واحد وكلمة واحدة منه تعم تعلقت بالمهيات
التي في السلاسل الطولية والعرضية دفعة واحدة دهرية بل سرمدية





وانه اشرق على جميع هياكل التوحيد اشراق واحد وحدة حقة ظلية افتاب
وجود كرد اشراق نور او سر بسر كرفت افاق فيسقط الوسايط و
يعلم المصدر الواحد ذلك الصادر الواحد لاستلزام العلم بالعلة
العلم بالمعم ولكن لما كان هذا البيان للعلم بالغير كالقدر المشترك بين الاقوال
وبناء العلم لا رتسامي على الترتيب السببي والمسببي والنظر التفصيلي بين بهذا
النمط ولا ايضا يلزم منه لايجاب تعريض بالاشراقيين كما ان ما قبله
تعريض بالمشائين وبيان اللزوم ان المختار عند الحكيم من كان فعله مسبوقا
بالمبادي الاربعة من العلم والمشية والارادة والقدرة وعلى هذا المذهب
ليس الفعل مسبوقا بالعلم حيث ان العلم عين الفعل فلم يكن مختارا
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم وان قالوا بسبق العلم على الفعل كما
سيشير اليه فوجه ضبط الاقوال الا انه ليس مرضيه ره لانه مبتني على الاعتبار
او ما يجري مجراه مثل ان يكون مراد من انكر علمه بغيره نفي علمه بالغير
في الازل اذ لا غير في الازل ولم يعلم هذا الرجل وحدته الحقه ولا احاطته
الازل ولا معنى كون شيئية الشيء بتمامه ولا الكثرة في الوحدة والوحدة
في الكثرة ولا انه لا منافاة بين ان لا يكون الغير في الازل وبين ان يكون
العلم بالغير في الازل وبعد اللتيا والتي وتوجيهات كيت وكيت
لا ينبغي ان يتفوه بهذه الاقوال عاقل فضلا من حكيم ثبوتا علميا
لا عينيا كما قالته المعتزلة متعلق بعينيا وهذا يشعر بعد القول
بالثبوت قولين ويؤيده ما في بعض النسخ في بيان فذلكة الاقوال



فهذه ثمانية وعلى الثاني اما ان يقول اه اي اما ان يقول بسبق علمه
على الاشياء وهو القول بالمثل اولا فاما في الكل وهو قول شيخ الاشراق
واما في البعض وهو قول ثاليس الملطي فانه يقول بارتسام صور الاشياء
في العقل وحضور العقل عند الواجب تع او الى الاذهان اي الاذهان
العالية والنشاة العلمية ان قلت اين هذا من مذهب المعتزلة فان
المعتزلة يقولون بثبوت المهيات منفكة عن كافة الوجودات الخارجية
والذهنية وهؤلاء يقولون بثبوتها منفكة عن الخارجية فقط بل اذا نسب الى
الاذهان لم يكن مجردا عن الوجود وهل هذا الا كالوجود الذهني في الاذهان
السافلة للمهيات المنفكة عن الوجود الخارجي قلت بطلان هذا وامثاله
لاصالة الوجود واعتبارية شيئية المهية اينما كانت وانه ليس هناك
شيئيتان احدهما الوجود والاخرى ثبوت المهية وان كانت مع الوجود
والاثنينية التي في اذهاننا بمحض الاعتبار وقد مر ان التخلية عن الوجود
عين المحفوفية وكان الشيئين الحاصلين بالتحليل وجود ووجود بالحمل
الشايع احدهما قابل والاخر مقبول بالاعتبار فليس في الدار غير الوجود
ديار وبناء هذا القول ايضا على ان ثبوت المهية مقابل الوجود في ظاهر الامر
لكن نظره ره ليس الى هذا بل الى مجرد انها ليست موجودة بوجودها الخاص
وان ثبوتها مجردة عن الوجود الخاص امر واضح الفساد بقرينة ما سيذكره
في الجواب من انها وان انفكت عن وجودها الخاص الا انها موجودة تطفلا
لوجود الحق تع ولو كان نظره الى ما ذكرنا كان المناسب في الجواب ان ينفي ثبوتها





بالعرض لوجود الحق لا ينافي اعتباريتها كما في تحققها بالعرض حال وجودها الخاص
بها فتفطن المترجم صفة قوله والمعنى قوله المعبر عنه في اللسان
العربي بكن وكلامه سبحانه فعله كما في نهج البلاغة وفعله الوجود المنبسط على
الاشياء والوجود لما كان في الخارج عين المهية ترقى الشيخ وقال بل كان عين
كلمته تعرف الواجب اه في احاديث ائمتنا ع مثل ذلك وعرفانها
في تلك الحال وتسبيحها وتمجيدها كون وجودها للواجب تع وعلمه اضافة
وجود الى انفسها كما في حال نقض ميثاقها اعني في هذا العالم فعدم اضافة
الوجود الى الاعيان هنالك اعترافها هنالك بان الملك والحمد له و
اضافته اليها ههنا انكارها ونقض عهدها وان اقرت باللسان
ان العلم تابع للمعلوم هذا مذهب الاشاعره وقد حمل التابعية
المحقق الطوسي ره في التجريد على معنى اصالة موازنة في التطابق ومراد
هذا الشيخ من المعلوم المتبوع المعلوم بالذات هنالك اعني المهية من
حيث هي التي بنفسها هي لا بجعل مؤلف لبطلانه في الثابتات من
العلم وجودها هنالك بوجود واحد بسيط لا تعين له بذاته ومن التابعية
تعينه وتلونه بلون الاعيان الثابتة وايضا اعتبار المعلومية اي
المهية من حيث هي مقدم بالمهية على اعتبار الوجود اي وجود كان لان ما
بالذات مقدم على ما بالعارض والحق الجمع فان المعلوم متبوع في
التلون مثلا والعلم متبوع في الوجود الاحدي والمعلوم تابع في الوجود
الكوني الخارجي ان قلت كيف يطلب الاعيان هنالك النظم والكف

والشقاوة وكل احد يطلب الخير والسعادة لنفسه في كل نشاة لا الشر والشقاوة
قلت الشر مثلا هنالك بالجعل الاولى شر لا بالشايع لانه بالشايع منافى
وجود الشئ كما ان الخير ملايمه ولا وجود هنالك حتى يصدق انه يطلب كل معنى
هنالك وجودا ههنا يبرز ذاتياتها ولوازمها الا ان يرتفع نفس الموضوع
اعنى تلك المهية المخصوصة من البين كما ان مهية الالف التي يكون الاستقامة
ذاتيتها لا بجعل مولف من جاعل وكذا مهية الدال التي اعوجاجها كذلك
في ذهن الكاتب يقتضيان وجودا في الخارج يبرز ذهما على ما هما عليه ولا
لم يكونا الفا ودالا كما قلنا لهم لا ما اعطته ذاتنا يعني كما
ان الاعيان في الازل لم يقولوا لنا بلسان قابلياتهم الا ما اعطته ذواتهم
وقابلياتهم بتلوناتهم المختلفة كذلك ما قلنا لهم فيما لا يزال الا ما اعطته
واقتضته ذاتنا من مجرد القول الغير المتلون وهو كلمة كن الواحدة فليس
شاننا الا الابراز والانارة لكل ما كمن في ذواتهم اى شئ كان من خير
او شر وليس سجيتنا الا الجود والكرم وطرد الظلمة والعدم قل كل يعمل
على شاكلته وذاتنا معلومة لنا اه تنظير اى كما ان ذاتنا واسمائنا
وصفاتنا التي هي عين ذاتنا معلومة لنا على ما هي عليه كذلك صور اسمائنا
وهي الاعيان وفيه اشارة ايضا الى القاعدة المشهورة في اثبات علمه بالغير
وهي العلم بالعلة المستلزم للعلم بالمعلول اذ العرف جار اه اى المتعارف
بين العقول النظرية جار بكذا والعرف العام جار بكذا ويكون اشارة الى
كون المط نظريا فلا يرد ان الحقايق لا تقتنص من العرف وسينكشف لك





اه اى الى هنا انكشف لك تبعيده عن منهج الاعتزال وسينكشف لك تقريبه
من منهج الاقدمين واما المنسوب الى فرفوريوس اه اعلم ان اتحاد
العاقل والمعقول انما يستعمل في مقام العلم الكمالى الذاتى فمعناه كون
بسيط الحقيقة بوحدته وبساطته كل المعقولات وانما يستعمل في مقام
العلم التفصيلي فمعناه اتحاد اشراقه بكل معقول بلا تجافى من ذاته
عن مقامه بل الاتحاد في مقام الظهور للحقيقة الظاهرة الذي وكلامه
هو تابع للارادة الذاتية اه كون الصور المرتسمة كلاما باعتبار انبعاثها
عن الذات لا لاستفاده عن الاشياء وباعتبار اعرابها عما في الضمير الغيبي
المطلق والمراد بتابعيتها تاخرها السرمدى وبالارادة الذاتية العلم
المقدم على هذه الصور المرتسمة الاجمالى بالاشياء الذي هو ابتهاج ذاته
بذاته بحيث ينطوى فيه ارادة الاشياء لان من احب شيئا احب اثاره
فلو لم يكن ايضا موجودة بوجود على حيال لم يتحقق العلم بها
الملازمة ممنوعة لان شيئية المهية بلا وجود عيني او ذهنى مصححة للتعلق
كما هو مذهب المعتزلة وهو وان كان باطلا في الواقع الا انه لا بد للمستدل
ان يتعرض لابطاله كما تعرض لغيره مما هو باطل عنده وقس عليه قوله فيقتضى
كونها موجودة ولا شك ان قدرة الله شاملة اه كان قائلا يقول
يكفى لتعلق القدرة الازلية المبدع الازلى كالعقل الاول فان امكانه الذاتي
يكفى بمجرده لقبوله الوجود من القادر الازلى وامكانه ازلى كيف وامكان
الكائن ازلى كما قالوا انه فوق بين امكان ازلية الكائن وازلية امكانه



فاجاب بان القدرة على الكائن ايضا في الازل ففي غاية الركاكة من وجوه اى
من مجموع الوجوه فان الحكم بان وجود النسب بمعنى وجود منشا انتزاعها
ليس اول قارورة كسرت في الاسلام لانه وقع من اكثرهم فليس هذا مناط
غاية الركاكة وان اريد انها عنده كانياب الاغوال حيث قال اذ النسبة
نفسها تقديرية الوجود فالمراد بالتقدير ههنا مثل ما يوخذ في القضية
الحقيقية لا تقدير العقل المقابل بتجويزه اى يكون لها وجود على حده في
العقل بعدما اعتبرها المعتبر واما قبله فوجودها وجود منشا انتزاعها
في الخارج اذ فيه مصحح لانتزاعها لكنها من الانتزاعيات التى يستدعى
وجود الطرفين فان من الانتزاعيات ما لا يستدعى شيئين كالعمى المنتزع
من زيد الاعمى ومنها ما يستدعيهما كالاخوة المنتزعة منه ومن عمرو
فعنوان النسبة المقولية ناطقة بذلك نعم لو كانت الاضافة
اشراقية لا يستدعيهما ولا يمكن حمل كلامه عليها لمكان قوله اذ النسبة نفسها
تقديرية الوجود عين القوة والاستعداد للفاعلية انما قال للفاعلية
اشارة الى انه لا يلزم على ذلك القائل كون القدرة عين القوة والاستعداد
كما يتوهم لان قدرته تعم بالفعل عنده وانما اثرها الذي هو الفعل
بالقوة كما ان القدرة على الكتابة للكاتب الماهر المحصل لملكة الكتابة بالفعل
وان كانت الكتابة لم حين لا يكتب بالقوة وهذه شئ من مقولة الفعل
وتلك شئ اخر من مقولة الكيف واما عارضة اه اى من خارج
ذاته فلا يرد على الشيخ نفسه ما اورده لان الصور منبعثة عن ذاته تعالى





عنده ونسبته اليها نسبة الفاعل الى الفعل لا نسبة القابل كما اذا اتصف
بها من خارج وقوله ولولا وجود من خارج اى لولا وجود فاعل الصور
اذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر خارج اى عروضا خارجيا بحيث يكون
للمعروض مرتبة من الوجود متقدما على وجود العارض فيكون العروض
عروض المقبول للقابل والمراد بالقوة الانفعالية المادة وح لزوم التركيب
الخارجي ظاهر ولا ينتقض هذا وكذا ما بعده من الجسمية او الجسمانية بالعقل
اذ يعرض له الوجود من خارج فانه ممكن ولم من هذا انه يكون ليس ومن
علته انه يكون ايس وليس فيه تركيب خارجي ولا جسمية او جسمانية
ووجه عدم الانتقاض انه لا مهية للعقل على التحقيق وعلى المشهور
من ان له مهية فلا عروض خارجي للوجود بالنسبة الى المهية في الموضع
الاخر فكيف في العقل وايضا القابل في العقل هو المهية والقوة امكان
ذاتى وفي الواجب تعالى القابل وجوده فرضي عين الواقع ومتن الاعيان فالقوة
امكان استعدادي وحامل الاستعداد هو المادة ولا بد لها من صورة فيلزم
التجسم لا محالة تعالى الواجب القدوس عن ذلك علوا كبيرا على نحو كلي
المراد بالكلية في كلامه كما وقع السعة والاحاطة اى يعقل الشئ بصورة
محيطة به وبغيره فيعقله ويعقل غيره بصورة واحدة وهذا كقول الاشراقيين
ان رب النوع كلي ذلك النوع ومعلوم انه فرد ابداعي مجرد ولا زايل لكنه محيط
بكل الافراد الطبيعية وكاطلاق الرياضيين والكلي على الفلك المحيط
مع شخصيته واطلاق الكلية على الاحاطة الوجودية العينية كاطلاق

الاحاطة على الكلية حيث يسمى القضية الكلية بالمحيطة    لا النفسانية اى
المعقولات التدريجية المتعاقبة وهى مامر بقوله كالعقل المتغير
موضوعة فى صقع الربوبية لما كان المفروض مفارقتها لم يكن المراد من وضعها
فى صقع الربوبية تقويمها او عروضها للذات وهو ظ بل المراد منه تحققها باحاطة
الله واتصافها بصفاته واستهلاك احكام الامكان تحت احكام الوجوب
فان مناط غلبة السوائية الحركة والمادة ولواحقها وهى عنها منتفية ولذا
تسمع المص س كثيرا ما يقول ان العقول باقية ببقاء الله وقديمة بقدمه فلا
ينافى قدمها ما قال المحققون انه لا قديم سوى الله تع واذا كانت العقول هكذا
وهى من افعاله فالظن بصفته تع والصفة اشد اتصالا بالموصوف
من الفعل وان كان الفعل من المبدعات واذا عرفت هذا فلا وجه لما قيل
على الشيخ انه لا يدرى احدها هذا الصقع    واذا كانت الاشياء المرتسمة
فى ذلك الشئ اه يتراءى فى ظاهر الامر ان يتكلم الشيخ فى نفس ذلك الشئ ان عقله
ليس نفسه بل مقدم عليه حتى يصدق فى حقه عقل فوجد وصورته يكون ح
فى عقل اخر او نفس اخرى فيتسلسل لا فى الاشياء المرتسمة فانه شرط الورود
عليه وعلى ما هو الحق عنده من ارتسام الصور فى ذاته تع لكن بعد التدقيق
نعلم ان الحق ما قاله لان الصور ح موجودات عينية فتكون مسبوقة بالعلم
وليست ذهنية علمية لتكون مستغنية عن علم اخر وصورة اخرى انما كانت
علمية غير عينية ان ارتسمت فى ذاته تع الا ان الشيخ غلب الصور ومحلها ايضا
مراده فهذا الكلام من الشيخ مثل ما اورده المص س على مذهب القائلين بالمثل





الافلاطونية سابقا    ولا ابالى بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما اه
مراده بالاضافة الاضافة المقولية وكذا بالعلية والحكم متوجه الى القيد الماخوذ
معه وليس مراده الاضافة الاشراقية والعلية الحقة الحقيقية بل الحقة
الظلية التى هى نور الوجود وظله الممدود فان واجب الوجود بالذات واجب
الوجود من جميع الجهات واما الاضافة المقولية وهى مفهوم ذهنى انتزاعى
فمعلوم زيادتها وامكانها وكيف يحتمل كونه واجبا ومع ذلك لا غرو فى كونها
صفة للعنوان والوجه ووجه الشئ هو الشئ بوجه ضعيف وهذا كالصفات
الانتزاعية من الكلية والابوة وغيرها للانسان فهذا معنى زيادة الصفات
الاضافية كما مر فى الحواشى السابقة ثم انه اشارة الى ارتضاء كون الصور
المعقولة لواحق ذاته كما يعبرون عنها بلوازم الاول والى الاعتذار عن حمل صفة
الممكن بان الممكن بالحقيقة ليس الا مفهوم العالمية الاضافية واما نفس الصور
فهو واجبة بوجوب الذات الاقدس قديمة بقدمه باقية ببقائه ازيد مما يقال
فى العقل الاول انه باق ببقائه لا بابقائه    وانها صادرة عنه تع
على الترتيب السببى والمسببى هذا انما يستقيم فى الطبقة الطولية من العقول واما
المثل الافلاطونية فلا ترتيب سببى ومسببى فيها وتسميتهم اياها بالعقول
العرضية والطبقة المتكافئة ينادى بذلك اللهم الا ان يقال الترتيب الذى
فى العقول الطولية يكون لهذه بالعرض لانها تحصل من اشراقات تلك و
مشاهداتها    وقد يطلق ويراد بها مبادى الاضافات كالصورة النوعية
المسخنة النارية فانها فاعلية النار ومقدمة على الفاعلية التى هى الاضافة



المتاخرة فههنا ايضا فاعلية وايجاده هو الوجود المنبسط ومعلوم انه مقدم
على المعلول والاضافة او فاعلية خصوصية التى هى عين ذاته بالنسبة الى المعلول الاول
والقبول بمعنى الانفعال التجددى لا الاستعدادى فاشار بالانفعال التجددى
الى انه لا بد ان يقبل الشئ من غيره فلو انبعث الشئ من نفسه انبعاث اللوازم
من حاق ذات الملزومات لم يكن انفعال تجددى وبالاستعدادى الى انه
يكون بمدخلية المادة لانها حاملة القوة وموضوعة القابلية فقبول الماء للسخونة
انفعال تجددى استعدادى لا قبول الاربعة للزوجية اى عروضها لها
ولا قبول النار للسخونة ومعروضيتها لها فانهما لم يقبلاهما من غيرهما ولا
بواسطة المادة والموضوع اذ لو فرضنا مجردتين ايضا لكانتا مقتضيتين لها
فجهة الاقتضاء فى امثال ذلك هى جهة العروض والقبول بمعنى الموصوفية بعينها
فان اريد من الاتصاف مطلق الموصوفية اه بل فى القيام الصدورى
لا اتصاف اصلا فان الاشياء كلها قائمة به تع قياما صدوريا ولا اتصاف
وقد ذكر الشيخ ان له اليها اضافة المبدع الذى يكون عنه لا فيه وكلام صاحب
التحصيل يمكن ان يحمل على ما ذكرنا بوجه بعيد بان يراد بالمحل المحل الصدورى
وبالعرض العرض اذ العلم خارج محمول    وان كان لزومه بتوسط هذا العلم
والحاصل ان حصول لزوم اللازم المباين بنفس العلم وبالعكس فقولهم علمه
بذاته اى ذاته لان هذا العلم حضورى وقولهم علة لعلمه اى للصور المرتسمة
وقولهم بلازمه اى باللوازم المباينة اللازمة لنفس ذلك العلم وهو الصور
فظهر ان الامر بالعكس اعنى ان العلم مقدم على اللزوم ان اريد باللازم اللازم





المباين والا فلا تقدم ولا تاخر وهذا من قبيل قولهم تحصيل الحاصل بنفس ذلك
التحصيل وكيف يقدم اللزوم على العلم وصفات الواجب تع كل عين الاخرى
واللزوم من طرف الواجب عين العلية والخالقية فلا تقدم ولا تاخر بين صفاته
تع    فلا تناقض فى قولهم علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته اقول ليس مراد
الشيخ س ان تاخر اللازم المتصل اعنى الصورة العلمية عن اللازم المباين وهو
ذو الصورة وتقدم اللزوم على العلم باللزوم انما يفهم بتة من امثال قولهم
اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته حتى يتوجه عليه ما ذكره المص س من
انه يشبه المؤاخذات اللفظية بل مراده استيفاء الشقوق استظهارا
فحاصل كلامه ان الصورة الاولى اما انها مؤخرة عن اللازم المباين واما انها
مقدمة عليه واما انها لا مؤخرة ولا مقدمة بل معه كما سيذكره وعلى كل تقدير
يلزم محذور    ولا ينسد بذلك باب اثبات العقل اه اقول مراد
الشيخ س انه يلزم ان لا يكون الواجب تع بمجرد ذاته مقيدا للوازم المباينة
بل بتوسط الامور الحالة كما سيأتى من المحقق الطوسى س ويلزم ان لا
يكون الواجب تع علة تامة بسيطة للعقل الاول وهو خلاف معتقدهم
حتى انه اعتبر العدم الذاتى والامكان وساير الاعتبارات اللازمة للامكان
فى طرف المعلول لئلا يقدح فى بساطة العلة كما فى الشوارق للمحقق اللاهجى ره
ودلالة كلام الشيخ على ما ذكرنا اظهر من دلالته على ما ذكره المص س من انسداد
المذكور ان كان لازما ايضا فلا وجه للاقتصار عليه    بل المسالك الى
اثباته واثبات كثيرة متعددة كما فى كتابه المسمى بمفاتيح الغيب وغيره

ولكن مسلك امكان الاشرف بان يقىّ النور المدبر وهو النفس موجود فالنور القاهر
وهو اشرف منه موجود بقاعدة امكان الاشرف مبنى ايضا على قولهم ان الواحد
لا يصدر منه الا الواحد ولذا جعلت القاعدة من فروعه فليس كل واحد
من تلك الجهات اه اى ليست كثرة الجهات مطلقا سادة لباب اثبات العقل
ومصححة لصدور الجسم مثلا بل لا بد ان يكون مناسبة للكثير الصادر اولا
حتى لا يكون على سبيل الجزاف فلا يمكن ان يقىّ يصدر من الذات المتعالية
الوجوبية صورة الجسم ومن الصورة العلمية الاولى القائمة بذاته تعم هيولى الجسم
لعدم المناسبة فلا بد من ان يكون وجودها فى العين على طبق وجودها
فى العلم اراد س ان ما هو مناط الاشكال بعينه مناط الحل فان وجود الصورة
الاولى الذى جعله جهة كثرة مانعة عن صدور العقل فهو مقتض لصدوره
لان علمه فعلى مطابق للمعلوم فلا بد ان يقع المعلوم الذى هو العقل فى الوجود
وهذا نظير ما ذكر المعلم الاول فى دفع شبهة الثنوية حيث جعل ما هو مناط
الشبهة مناط الدفع اعادة لما سبق منه اه فيه تعريض الى انه تكرار
وليس كذلك بل اعادة تمهيد الجواب الذى ذكره اعنى تكثر الجهة للفعل والقبول
وليس ذلك كما توهم حيث لم يعلم اه فان الشئ اذا كان لازما وكان منبعثا
من حاق الملزوم لا من غيره وكان الملزوم نفسه معطيا اياه ومعطى الشئ ليس
فاقدا له كان ذلك الملزوم واجدا لذلك اللازم فى مرتبة ذاته فاللوازم المتصلة
اعنى الصور لما كانت منبعثة عن ذاته تعم كان هو تعم جامعا لها بنحو اعلى فاذا كان
النحو الاعلى منها ومقامها الاجمالى واجبا كيف يتطرق اه امكان ذاتى





او استعدادى والنحو الاضعف والمرتبة التفصيلية منها ايضا مناط السوائية
فيها مستهلكة كيف والافعال الابداعية اعنى العقول التى صورها اللوازم
متصلة كالمعانى المرقبة بالنسبة اليه تعم لا حكم لها على حيالها ومن صقع
الربوبية موجودة بوجود الله تعم باقية ببقائه فالظنك بالصور التى هى
من الصفات السرمدية فان الاتصال المعنوى فى الصفة ما فى الفعل
والفلك الاقصى هذا على طريقة المشائين والشيخ الاشراقى لا يقول به
بل عنده يفيض من عقل واحد عقل واحد الى اخر الطولية ولا ياخذ الافلاك
فى الوجود اه اللهم الا ان يكون البحث عليه برهانيا عند المص س فى
كونها مترشحة عن ذاته تعم لانها بعد تمامية ذاته وانها تفيض بالعناية
الخالية عن النقص مطلقا لان ذاته بسيط الحقيقة جامع لها بنحو اعلى فليس
وجدان الصور بعد فيضانها من الذات وجدانا بعد فقدان حتى يكون
كمالا ولا وجوبا وفعلية بعد امكان وقوة كما اورد الشيخ الاشراقى عليهم
ولا يلزم من ذلك ان يكون محالا اه هنا هكذا والتحقيق معناه ان ذلك
الوجود نفسه كاشف عن الوجوب وحيثية ذاته حيثية الاباء عن العدم
وما بحسب الواقع مقابل مرتبة المهية من حيث هى الذى ليس فيه مرفوع
الضرورة لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها وما بالقياس الى موجده
هنا انما هو الوجوب بوجوب الذات لا بايجابه والازلية بازليته والبقاء
ببقائه لا بابقائه والفرد الخفى معناه وان كان فقر الى موجده لانه التقوم
بالقيوم الواجب بالذات تعم يعقل ذاته مبدء لها اى المعقولات

قالفعل واللازم الباين كالفعل كلمفيض فالمضعف واللازم المنفصل ع



او للموجودات العينية فان قوله تلك الموجودات يحتملها ومؤثرية المعقولات
بان تكون موجبة لعلمه الكمالى اذ العلم بالغير موقوف على الغير او يراد
مؤثرية حيثية وجود المعقولات فى حيثية تعقلها كما يدل عليه قوله فيما
سياتى وحقيقة الامر او يكون للصور صور اخرى احدها العلم والاخرى
المعلوم ومؤثرية الموجودات العينية بان تكون الصور مستفادة
منها كما فى العلم الانفعالى والظ من استشهاد المص س هو الاول ولا
يحضرنى التعليقات فى تعقله لها واما تعقل ذاته فذاتى ليس بمؤثريتها
كما فرض اولا فيكون لانها عقلها عقلها اذ بمقتضى ما فى الواقع
من ان علة وجودها هو ان الاول عقلها كان تعقله لها علة وجودها
والفرض ان وجودها مؤثر فى التعقل فالتعقل علة التعقل او لما كان
المفروض ان الوجود مؤثر فى التعقل والتعقل علة الوجود فى الواقع فالوجود علة
الوجود وكلاهما بط وحقيقة الامر ان التعقل والوجود واحد فى الصور المرتسمة
فلا عليه بينهما وانما لم يتعرض للشق الثانى اعنى ان لا يكون مؤثرا لانه المطلوب
ان كان وجود تلك المعقولات علة لان يعقلها الاول اى عقلا
كماليا هى عين ذاته ثم تقول ان عقل الاول لها علة فى الواقع لوجودها
اى لوجود المعقولات او المراد ابطال ان للصور صورا لا يستفيد علم
الموجودات اى لا يستفيد علمه الكمالى بالموجودات المعقولة من وجودها
فانه يفيدها الوجود اى يفيد تلك الصور الوجود ومعطى الشئ واجد له
وذلك الوجدان علم حضورى انه يعلمها اى يعلم الصور على تفصيليا





وقوله حيث يلزم تعليل قبل التعلل وقوله فى حال عدمها محذوره انه لا معنى
فى العدم ولا خبر عنه والعلم صفة توجب لمحله التميز وقوله او يلزم اما
ان يعلمها اه محذوره الخلف والعلم الانفعالى او يعلمها بصور منبعثة
عن ذاته سابقة محذوره التسلسل ولم يتعرض له لوضوح بطلانه وقوله فان
قوله ذلك محل الجواب لقوله فان قال قائل وهو المعلل الذى اشرت اليه
وقوله وهو يعلم الاشياء ان كانت الاشياء هى الصور فالعلم كمالى اجمالى
وان كانت موجودات عينية فالعلم تفصيلى وقوله وعلمه بسيط على تقدير
الاجمالى ظ وعلى تقدير التفصيلى لانه بترتيب سببى ومسببى سبب
متوسط اه ناظر الى قول الشيخ الاشراقى والذى يفيده ودفع له بانه لما لم يكن
له ما فوق فالمفيد هو ذات الصور نفرض تفيده صورها لكن لما كان
وجودها منه بل لا يباينه اذ الاثر ليس شيئا بحياله ولا حيثية مع مؤثره
كان الامر كصانع الا ان صنعه مصنوع نفسه والامر فى نفس الصور
المرتسمة اعلى واقرب ومثل قاعدة تركب الجسم اه لعلك تقول
الكلام فى الفاعلية والقابلية لا فى الفعلية والقوة ومسئلة الهيولى
والصورة من الثانى لا من الاول والجواب ان الثانى شرط الاول كما ان الاول
ملزوم الثانى كما لا يخفى الا ترى ان له تعا اضافات كثيرة لا يخفى
ان الاضافات لكونها امورا اعتبارية ولذا كانت زائدة عليه لا
تحتاج الى فاعل ولا قابل فى وجودها كالمهية الا ان يراد الاضافة
الاشراقية غير اضافية ولا سلبية يعنى الاتصاف والزيادة فيهما

مما لا باس به لكونهما اعتبارية وسلبية لا يحاذيهما شئ فى الخارج كاتصاف
الاشياء بالاضافات والسلوب والعوارض الذهنية انما الباس فى
الاتصاف بالحقيقة الكمالية وزيادتها وقول بكونه محلا اه
المفسدة كونه محلا للكثرة لا مجرد كونه محلا وقابلا لانه قدس وكا كونه محلا للمعلول
الممكن لانه يأتى فيما يتلوه مما غالف الظم فان اول احد فهو مقام
اخر والقدماء القائلون بنفى العلم عنه تعالى اى بنفى العلم بالغير فانه
منشأ هذه الاشكالات لا علمه بذاته فى مرتبة ذاته الا ان يراد به
الانفعال التجددى ان كان القبول بمدخلية المادة اوكون العارض اه ان
استفيد المقبول من الغير وان لم يكن بمدخلية المادة لو كان نحو ذلك
فى الجسم اى مجرد الفرض كاف فى التمثيل وان لم يتحقق ذلك فى الجسم فان الجسم بما هو
جسم مطلق لا يلزمه البياض ولا بما هو مصور بصورة نوعية من البسايط بل
ولا من المركبات الا بمدخلية المادة والمزاج وكذا فى مثل بياض الثلج مدخلية
الغير واضحة من مداخلة الاشعة فى الخلل والفرج مع اوضاع مخصوصة
بل هو من حيث هو قابل فاعل بل هو من حيث هو فاعل قابل ومنها
قوله النفس الانسانية لا يصح ان يكون اه اى النفوس الانسانية لكونها فى
اول المراتب عقلا بالقوة منفعلا وقابلة للمعقولات بالانفعال التجددى
لا يصح ان يكون فاعلة لها لان الفاقد للشئ لا يكون واجدا له معطيا اياه
واما الشئ الذى حيثيته اه اى لا حالة منتظرة له بل هو بالفعل من جميع
الوجوه فهو يكون فاعلا للمعقولات وحيثية اقتضائه لها بعينه حيثية





قبوله العروضى اللزومى وليس علو الاول ومجده بعقله للاشياء بل بان
يفيض عنه الاشياء معقولة هذه العبارة ان صدرت عمن يقول بان بسيط
الحقيقة كل الوجودات بنحو اعلى كالمصنف كان معناها ان علوه ومجده
بعلمه بذاته المنطوى فيه علمه بغيره علما اجماليا فى عين الكشف التفصيلى
ولكن اصحاب العلم الصورى قالوا انه علم اجمالى فقط وليس علوه بهذه
الصور المرتسمة لكونها علوما ومعلومات له بعد كونها علما ومعلوما
بنحو اعلاها البسيط منرشحة عن ذاته التى هى فوق التمام وان صدرت عن
غيره كان معناها ان علوه ليس بعقله للاشياء التى هى الصور العقلية
او للاشياء التى هى الموجودات الخارجية كما فى طريقة الشيخ الاشراقى
ولكن بما هى اشياء وبما هى معلومات بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة
اى باعتبار وجهها الى الله تعالى وبما هى انوار علمية وهى بهذا الاعتبار
من صقعه وموجودة بوجوده فما له لم يكن بغيره ان قلت كلهم قائلون
بان بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو اعلى لكونهم متفقين بان ذاته
علم كمالى اجمالى بجميع ماسواه فلم يكن القول به مخصوصا ببعض قليلين
بل اقلين كما تقولون قلت فرق بين ان يكون مطلب لازم كلام احد
ولم يشعر به ولم يلتفت اليه نفيا واثباتا بل لو التفت اليه لنفاه
وبين ان شعر به وعنونه وبرهن عليه تفصيلا والا فنقول هو لازم
كلام العامة ايضا انه غنى وعليم فى مرتبة ذاته بذاته وبغيره كيف ولو قالوا
به استشعارا فهو علم تفصيلى ذاتى لا اجمالى فقط ولذا جعله المصنف



من خصايص نفسه وبعض من سبقه من اساطين الحكمة ينفعل ان سبقه
القوة سبقا زمانيا او يستكمل ان سبقه الامكان الذاتى سبقا ذاتيا كما مر او يتصف
بها ان اخذت الاعراض لا بشرط ليكون عرضيات محمولات او ينفعل ان
كان القبول بمدخلية المادة او يستكمل ان لم يكن بها ولكن استفادها من
الغير او يتصف ان لم يستفد وانبعثت من ذاته ولكن كان علوه بها لا
بمبدئيتها فعاقليته للاشياء هذا الى اخره فى مسئلة جامعية بسيط الحقيقة
اظهر مما مر فى العبارة السابقة ولذا وصفه بالغموض واللطافة لكن لما لم
يكن هذا مذاق الشيخ وغيره من اتباع المشائين اذ لو كان مناط العلم عندهم تلك
المسئلة لما قالوا بالصور المرتسمة لا بد ان نبين مراد الشيخ بان الصور بما هى صور
الاشياء ومهياتها ليست كمالا له وبما هى منبعثة عن ذاته بلا مدخلية غيره
من فاعل او قابل او غيرهما وباعتبار وجودها الذى هو ظهور الوجوب الذاتى
وليست اشياء على حيالها علمه التفصيلى فلا ينافى كون مجده بذاته لانها
ليست الا ظهور ذاته وان كان فى المهيات التى فى النشاة العلمية ولذا قال
المصنف بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته نفس تعقله لذاته
هو وجود هذه الاشياء عنه وذلك لان علمه بذاته مستلزم لعلمه
بالاشياء وعلمه بها وجود هذه الصور والمصنف حيث فهم منه اتحاد
العاقل والمعقول حمل على ان تعقله لذاته لما كان حضوريا كان هو وجود ذاته
وحيث حمل الشيخ عليه وجود هذه الصور والحمل هو الاتحاد فى الوجود خرج منه
اتحاد العاقل بالمعقول فى مرتبة الظهور من شانه ان يعقل الثانية





هى القوة فهو فى وجود عالم المواد وقوله يحتاج انه يعقل فى وجود عالم المفارقات
اضافة محضة عقلية اى وجود رابطا لا رابطى شرانه او غل فى كونه
رابطا من الوجود المنبسط الفعلى لان هذا صفة وذا الشغل واين الصفة
من الفعل تعقلنا نحن الضمير المنفصل تاكيد المتصل اى تعقلنا
نحن الاول تعالى وهى خارجة حال لان ذاته جز كما لا يخفى فهو العاقل
والمعقول اذ لو لم يعقل مبدئيته ذاته التى هى عين ذاته لم يعقل الاشيا
فذلك ما يوجب اه اى كونها اضافة بسيطة اشراقية ووجودها
العقلى النورى وجودا رابطا محضا بالنسبة الى وجوده ما يوجب لا التكاثر
الذى هو مقتضى التضايف لما بينا سابقا انه لا يقتضى الوحدة ولعله
لهذا قال ضرب من الاتحاد والاتصال وهذا ما وعدناك سابقا فتلك
الكثرة لما كانت بعد الذات وعلى ترتيب لاجل اه اقول كون هذه الكثرة بعد الذات
وعلى الترتيب السببى والمسببى لا يدفع المحذور لان ايراد المحقق ناظر الى كون
الصور اعراضا حالة فيه تعالى كما فى كلام بهمنيار وغيره والى قولهم انها مرتسمة
فى ذاته تعالى والى تسميتهم اياها باللوازم المتصلة وذوات الصور باللوازم
المباينة فالسلسلة المترتبة من الصور اذا كانت مرتسمة فى الذات حالة
فيه لزم كونه محلا للكثرة لا محالة وان لم تكن حالة فيه وكانت قائمة به قياما
صدوريا لزم عليهم المثل وهم لا يقولون به مع ان المثل لا ترتيب فيها ولذا
سماها الاشراقيون عقولا عرضية وطبقة متكافئة نعم اذا كانت الصور
قائمة به تعالى بالترتيب لا تستدعى جهتين فى المبدء لصدورها وكذا لا

قسط على جهتين فيه احدهما للفعل والاخرى للقبول لما ذكر س ان جهة الاقتضاء
لها بعينها جهة العروض اللزومي حيث انها منبعثة من نفس الذات ولم تستفدها
من غيره وعدم انثلام وحدة الذات في صدور اللوازم المباينة كالعقل وما دونه
انما هو لقيامها بذواتها لا بذات مبدئها ولو قامت به لزم كون ذات المبدء
محلا للكثرة لا محالة ولو كان منظور المص ان لا كثرة في نفس الصور الترتيب بينها
فالكثرة ليست منحصرة في الكثرة العرضية بل الكثرة الطولية ايضا شيء كيف و
بعضها سبب وبعضها مسبب والسببية والمسببية من المتقابلات
لا يجتمعان في واحد      وهو ظاهر على ذاته بذاته اى هو عالم بذاته والعلم
بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فله الكل اى العلم بالكل كما قال تعالى الا يعلم من
خلق اى الا يعلم ما سواه من هو خالقها وعلتها وهو اللطيف الخبير اى
والحال انه مجرد وكل مجرد عالم وخبير بذاته والعلم بالعلة مستلزم للعلم
بالمعلول وقوله للعلم من حيث لا كثرة فيه ان كان في العلم الاجمالي فلان بسيط
الحقيقة جامع للكل بنحو الوحدة والبساطة ولا كثرة اصلا اللهم الا في
مفاهيم الاسماء ولوازمها التي هي المهيات وان كان في العلم التفصيلي الذي
هو بعد العلم الاجمالي كما هو مذهبه فلكونه على الترتيب على ما قال المص س
فهو ينال الكل من ذاته لان علمه الاجمالي بالكل منطو في علمه بذاته فذاته
علم تفصيلي بذاته اجمالي بما عداه وعلمه التفصيلي ايضا بالكل من ذاته اى من
جهة كونه مبدء الكل      فعلمه بالكل بعد ذاته البعدية بناء على العلم
التفصيلي ظ واما على الاجمالي فمعنى البعدية في الاثبات لا في الثبوت اى اثبات

العلم



العلم بالكل انما هو بعد اثبات ذاته وعلمه بذاته او البعدية في الاعتبار
بحسب المفهوم فان اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث هو وكذا
اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه عالما بذاته وهذا كما وقع من الترتيب
في بعض الصفات في احاديث اهل العصمة من قولهم علم وشاء واراد
وقدر وقضى وامضى ونحو ذلك وكما ان عند العرفاء مرتبة الذات من حيث
هو واللاتعين البحت مقدمة على مرتبة الاسماء والصفات او كما قيل
قوله بعد ذاته ليس خبرا لقوله فعلمه بالكل بل هو حال من الكل وقوله نفس ذاته
خبر لعلمه في الموضعين اى علمه بكل الاشياء الخ وجود ابعد وجود ذاته وكذا
علمه بذاته نفس ذاته وفي بعض نسخ الفصوص لم يوجد نفس ذاته وقوله
ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يمكن تنزيله على العلمين الاجمالي والتفصيلي
اما على الاول فظ واما على الثاني فلما ذكره المص س من الترتيب المؤدي
الى الوحدة والاولى ان يجعل هذا الكلام من المعلم عذرا لعدم التكثر في
ذاته وفي علمه مع الكثرة الغير المتناهية في الاشياء وحكاية عما بالانكشاف في
الواحد البسيط اعني ذاته عن هذه المنكشفات المتكثرات والمتباينات
بانه يتحد الكل بالنسبة الى ذاته اى من حيث انها مرتبطات ومتعلقات
بذات واحدة واصل محفوظ فارد وسنخ باق ثابت لا يتغير وحدة
فهو كرابط ينتظم شتاتها وتتصالح به مختلفاتها واما قوله فهو الكل
في وحدة فظاهر في مسئلة بسيط الحقيقة كل الاشياء وقد يقال ويحتمل
ان يكون المراد ان الكل الذي ذكر انه يتحد بالنسبة الى ذاته اى كل ما عدا



الواجب تعالى هو الكل في وحدة اذ ذاته لما كان علما بسيطا بجميعها فيكون الكل
كلا في وحدة ولا يخفى ما فيه من البعد وتفكيك الضمير      ان اراد
بعدم المباينة الحلول والقيام اه اقول هذا هو مراد المحقق ويكون حجة
عليهم فانه اذا قيل صورة المعلول او العلم بالعلم قائم به نعم وحاله فيه
فلعلهم يلتزمون ذلك واما اذا نبهوا واعلموا ان المهية الامكانية
محفوظة بين العلم والمعلوم وكشف الغطاء وبدت لهم سوآتها
فهو من الفظاعة بمقام لا يمكنهم التزامه الا ترى انه لو قيل العلم بالبهيمة
او بالكفر قائم بنفسك تلتزم وتمكن ذلك بعد نقده كما لا انك
بخلاف ما لو قيل البهيمة قائمة بنفسك او الكفر قائم بنفسك
فيلزم ان يكون علة معقوليتها معقوليتها وعلة وجودها وجودها
اه الظ ان الشيخ يريد الزام تقدم الشيء على نفسه ومعلوم انه مح في
الواحد بالعدد لا في الواحد بالعموم فان الانسان في ضمن فرد متقدم
على نفسه في ضمن فرد اخر فلا يلزم هنا الا التسلسل      الباقية ببقائه
لا ببقائه الموجودة بوجوده لا بايجاده اه لا كالاجسام والجسمانيات
فانها باقية ببقائه موجودة بايجاده حيث ان احكام الامكان عليها
غالبة ومناط السوائية من المادة ولواحقها من السيلان والزمان
والمكان وغيرها فيها ظاهر وهذه في العقول التي هي من الافعال مستهلكة
فضلا عما هي من الصفات وقد اعترض عليه س حيث قال مثل هذا
القول في العقول بانه يلزم على هذا ان يكون تعدد العقول تعدد الذات

وبالعكس



وبالعكس ووجودها وجوده وبالعكس والعجب ممن يعد نفسه من زمرة
الحكماء وهو بعض معاصريه س الشهير بشمسا الجيلاني حيث نقل
كلامه س من رسالة الحدوث واعترض عليه بانه يلزم ح ان لا يكون الممكن
بالذات ممكنا بالذات بل يكون واجبا بالذات اقول هذا الاعتراض
واشباهه بالابحاث العامية اشبه منها بالابحاث الخاصية الس
اصحاب القول المنسوب الى ذوق التاله يقولون ان المهيات الامكانية
موجودة بالانتساب الى حضرة الوجود القائم بذاته كما في التقديسات وغيرها
من كتب استاده والانتساب لما كان امرا اعتباريا كانت الكل بالحقيقة
موجودة بوجود الله تعالى كيف وقد قالوا وجود زيد الى زيد ولا يلزم
عليهم ان يكون الحقيقة الامكانية حقيقة وجوبية لان الحقيقة الامكانية
عندهم هي المهية ومرتبة المهية شيء ومقام وجودها شيء اخر و
لهذا قالوا ان الكثرة في الموجود والوحدة في الوجود ولعل هذا القائل يتحاشى
عن قول العرفاء ان مفاهيم الاسماء والصفات موجودة بوجود المسمى
وان الاسم عين المسمى بوجه وغيره بوجه فههنا ايضا للعقول مهيات
هي معروضات الامكان موجودة بوجود الله تعالى والمهية غير الوجود
ولكل حكمه وعلى تقدير ان يكون لها وجود غير وجوده كما هو مذهب المص
س من ان الوجود اصيل وله مراتب متفاوتة بالشدة والضعف
ونحوها فوجودها اذ لا استقلال له ليس شيئا على حياله بل هو كالمعنى
الحرفي الغير المستقل بالمفهومية كما قيل فحقها كنا حروفا عاليات

لم ينقل فهي عنوانات الذات المقدسة جل شانه والعنوان والوجه بما هو الة لحاظ المعنون ليس بشيء على حياله وهذا معنى كونها من صقع الربوبية وموجودة بوجوده فهي لا هو ولا غيره وهكذا كان حكم الفاني والمفني فيه وليت شعري ان هؤلاء كيف يصدقون بقول سيد العقول الصاعدة من الاولياء قلعت باب خيبر بقوة ربانية بل كيف يذعنون بقوله تع وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى      كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع اه خص الفيلسوف المبدع بالذكر مع ان الكائن والمخترع ايضا عنده كذلك لان الانواع الكلية التي في هذا العالم ايضا من المبدعات المحفوظات بتعاقب الاشخاص وجعل العلم بالجزئيات منطويا في العلم بالكليات كما هو مذهب المشائين او لان العوالم بكليتها بالتحاظ اللابشرطي وباعتبار وجهها الى الله الواحد شيء واحد صدر عن الواحد كما قال تع وما امرنا الا واحدة وهو بهذا النظر مبدع اخرجه المبدع تعالى من الليس الى الايس دفعة واحدة بلا مادة ومدة اذ لا مادة ولا مدة للمجموع المأخوذ فيه المادة والزمان والمكان وغيرها واما جعله مسورا بالكل فلان القضية الكلية هي المعتبرة في العلوم فهذا نظير قولهم كل واجب الوجود بسيط او كل واجب الوجود ماهيته انيته وغير ذلك والصورة الاولى بمعنى ما به الشيء بالفعل والصورة الثانية هي الصورة العقلية      والصور عنده غير متناهية يرد عليه انها كيف تكون غير متناهية وانواع الجمادات والماديات الفلكيات والارضيات متناهية والاشخاص الغير المتناهية ليس لكل





واحد منها صورة على حدة قائمة به تع عندهم على انها اذا كانت غير متناهية وهي مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا كما قال المص فيما مر لزم التسلسل وانها محصورة بين حاصرين والجواب عن الاول ان المراد بعدم التناهي عدم التناهي المدي او الشدي بشدة نورية الواجب تع لا بشدة على حدة كما يشير اليه قوله ازلية بازليته او نقول ان انواع المفردات من الجواهر المذكورة والاعراض وان كانت متناهية الا ان الانواع الحاصلة بالتركيب ونسب بعضها الى بعض غير متناهية الا ترى ان اصول الطعوم البسيطة تسعة وانواع موكباتها لا تحصى او نقول صور الجزئيات الغير المتناهية قائمة به تع مخصصة كل واحد منها بتخصصات صايرة اياه كنوع منحصر في فرد كما هو المقرر في الكتب وعن الثاني انه لا يلزم كون التركيب في مجموع الغير المتناهي كما ذكرنا سابقا انه على مذهب القائلين بقيام الصور بذواتها وهي الانوار القاهرة ليس الترتيب لا في القواهر الاعلين ولا في الطبقة المتكافئة المسماة بالمثل وتلك نظيرة هذه وايضا الترتيب الى جانب المعلول لا الى جانب العلة      فالصور ازلية بازليته فلا يلزم تعدد القدماء وفي هذا القول من الفيلسوف رد على قول معاصر المص س الذي مر ذكره ولا يتكثر ذاته بتكثر المعلومات المراد بها المعلومات بالعرض لا المعلومات بالذات التي هي الصور العقلية بقرينة قوله ولا يتغير بتغيرها      لان علمه بالاشياء الخارجية ليس بوجود تلك الاشياء اه والحاصل ان العلم الاجمالي الكمالي الذي هو عين الذات هو قائم



وبتقدمه ولكنه كاف في العلم والفيضان لان اشياء وجودها عين العلم التفصيلي بها والاضافة الايجادية بعد تعلقها اليها عين الاضافة العلمية بها وهذا مستقيم في الصور المتصلة لا في الاشياء الخارجية فلا يكفي ذلك العلم الاجمالي في الاشياء الخارجية بل لا بد من فيضان الصور عندهم قبل فيضان الاشياء الخارجية والاضافة الايجادية الى الاشياء الخارجية عند الاشراقيين وهذا المعترض وان كانت عين الاضافة العلمية بها ولم يكن الزامهم بما ذكره س الا ان خلافه برهاني عند المشائين لقاعدتهم المشهورة ان المدرك بالذات لا بد وان يكون وجوده للمدرك لا للمادة والاولى ان يق لما كان وجوده تع وحدة محضة وبساطة صرفة والموجودات الخارجية كثرة محضة بالنسبة الى وحدته تع لم يكن بينهما مناسبة حتى يكون تلك الوحدة المحضة علما بتلك الكثرة فلم يكن بد من رابطة وبرزخ جامع بينهما وهو الصور المرتسمة ويمكن حمل كلامه س عليه لانها من اللوازم اي اللوازم الموجودة بوجود الملزوم الباقية ببقائه الازلية بازليته على نحو ما مر تقريره ولا تاثير للملزوم بالقياس الى لوازمه الكمالية والا فاللزوم المصطلح معناه الاقتضاء والعلية فكيف لا تاثير      والترديد انما يستقيم ويفيد في المنفصلة او مانعة الجمع الصواب حذف قوله او مانعة الجمع ولعله سهو من الناسخ اما او لا فلانه يدل على ان الترديد لا يستقيم ولا يفيد في مانعة الخلو مع انه فيها اقوم وافيد من مانعة الجمع لانها تدل على استيفاء الاقسام وضبطها





ولذا تستعمل هي او الحقيقية في التقاسيم دون مانعة الجمع كما قال المحقق الشريف في بعض مؤلفاته واما ثانيا فلانه يوهم ان المنافاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي على سبيل منع الخلو مع انه لا منافاة بينهما لا صدقا وهو ظ ولا كذبا لارتفاعهما في الجوهر الخارجي واما ثالثا فلان مانعة الجمع قسم من المنفصلة وقد جعلت قسيما لها      واعراض خارجية بحسب الوجود ليس المراد ان وجودها عرض حتى يق ان الوجود ليس جوهرا ولا عرضا بل المراد ان تلك المهيات الجوهرية انفسها اعراض خارجية ولكن في الوجود الذهني ولا منافاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي لان العرض ليس جنسا بل عرض عام للمقولات التسع العرضية في الخارج وللمقولات العشر في الذهن كما مر في السفر الاول      وان اراد ان نفس تلك الصور ليست كمالا اه يعني ان الاستدلال على نفي الكمالية بالتابعية باطل لان العلم والمعلوم بالذات متحدان فعلمه بالصور عين الصور ولكن نفي الكمالية مسلم ولا كلام لنا فيه فان كماله يكون ذاته واجدة لكل ما يفيض منه من الصور وغيرها بنحو اعلى      ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات الغرض من هذا الكلام امران احدهما دفع ما عسى ان يقال ان مراد العلامة الخفري ان علم الواجب تع بالاشياء الخارجية باعتبار هذه الصور ليس اه فقولكم ان علم الباري تع بتلك الصور في موضعين يخالف الفرض وثانيهما دفع ما لعله يق ايضا انه على تقدير ان يكون مراده ذلك يمكن ان يكون العلم بالاشياء الخارجية تابعا لفيضان الصور وحاصل

الدفع انه لما كان علمه بالصور عين علمه بالخارجيات كما ان علمك بصورة الشمس مثلا
عين علمك بالشمس الخارجية والعنوان الى لحاظ المعنون فاين التابعية واين
الاثنينية اللهم الا في المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض لا في العلم وكذا لا
تفاوت بين العلم بالصور والعلم بذوات الصور العينية المذكورة
في العلم فلا حاجة الى جعل الباء في قوله بتلك الصور للسببية لا صلة للعلم
حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجسام وغيرها التمثيل قريب من
التوزيع فان صاحب حكمة الاشراق جعل وجود الكل علما حضوريا واما المحقق
س فعلى ما قال المص فيما بعد ذلك بورقة تقريبا جعل مناط علمه تعالى
بالاجسام والجسمانيات ارتسام صورها في المبادى العقلية والنفسية
ثم ذهولهم عن القاعدة في الاجسام والجسمانيات لان لها وجودا في
انفسها ووجودا للمادة واما في المجردات بذواتها فلانه وان لم يكن لها
وجود للمادة الا ان لها وجودا في انفسها عندهم كما مر في مبحث الوجود
الرابط من السفر الاول قوله س ان الذى وجوده لذاته هو وجود القيوم
بذاته فقط في فلسفتنا وجملة المفارقات الابداعية في الفلسفة المشهورة
فاذن امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجي وللاخر وجود ذهني
وبالعكس لا يخفى انه لا موقع لقوله وبالعكس نعم لو قال امتنع ان يكون
للملزوم وجود خارجي وللازم وجود ذهني لكان في موقعه فاذن هذه
اللوازم يجب ان يكون اه اذ لا وجود ذهني للاول تع لانه وجود خارجي
صرف لا يدخل في ذهن من الاذهان والا لانقلب مع انه لا يتوقف لزومها





على وجوده في الذهن فينبغي ان تكون لوازم الاول من احد القبيلين الاولين
فتكون امورا خارجية لا ذهنية اقول ما ذكره س منقوض بالصور الذهنية
التي للنفوس فانها كانت من عوارض المهية لها لزم ان يكون عارضية
المهيا لها من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين وهو ظ البطلان وان كانت
من العوارض الذهنية لما توقف عروضها للنفوس على حصول النفوس
في الاذهان حتى تعرضها فينبغي ان تكون عوارض خارجية فقط والحل ان الكل
امور خارجية كيف وهي صفات الموجود العيني وصفة الموجود العيني
عينية وكونها ذهنية بالقياس الى الموجودات العينية الاخرى وهي
ذوات الصور فتسميتهم الصور المرتسمة في ذاته تع بالذهنية لانها
علمية بخلاف الموجودات العينية اما لاستقلالها واما لكونها موجودة
للمادة ولغيبة بعضها عن البعض فلا تصلح للعلمية عندهم واما ترتب
الاثار التي هي مناط الخارجية فهي اولى بها لكونها اسباب الوجودات
العينية وذلك غير ممكن الا من جهة الاتحاد او من جهة العلية
اى العلم الحضوري منحصر في موردين احدهما في الاتحاد كما في علم النفس
بذاتها وثانيهما في العلية كما في علم النفس بمنشآتها الخيالية مثلا ومعلوم
ان ما نحن فيه من قبيل الثاني ولا بد ان يكون عين تلك الوجودات
ولا يمكن ان يق ان المجعول بالذات وان كان هو الوجود لكن العلم بما علمه
لا يقتضى الا العلم به مطلقا ولو بنحو العلم الصوري اذ ح يصدق ان
العلم بالعلة استلزم العلم بالمعلول والقاعدة لا يدل ازيد من هذا



ولا يقتضى الكيفية لانا نقول الوجود ليس له الا نحو واحد من التحقق ولا مهية له فلا صورة
له انما الصورة للمهية الموجودة فالعلم بنحو من الوجود لا يمكن الا بالحضور فغرضه
س ان هذه القاعدة التي تمسك الكل بها في اثبات اصل علمه تع بما سواه كما
تدل عليه تدل ايضا على كيفية من كون علمه تع بما سواه حضوريا وعدم كونه
حصوليا كما زعمه القائلون بالصور المرتسمة ان قلت قد عرفت قبيل ذلك ان
صاحب الاشراق والمحقق الطوسى وغيرهما ممن جعلوا الوجودات علمه تعالى
كانهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة من ان وجود المدرك بالذات في
نفسه ومدركيته ووجوده للمدرك شيء واحد وان وجود المادى مناط
الغيبة ومدار العلم على الحضور والظهور فما بال س قد ذهل عن ذلك
وكر على ما في قلت كان مقصوده س هنالك اعتذارا من قبل المشائين
القائلين بالصور بان قولهم بالصور نشأ من قاعدتهم المشهورة وان
القائلين بالعلم الحضوري ذهلوا عن بناء قولهم على قاعدتهم سواء لم يسلم
القاعدة عند القائلين بالحضوري او سلمت ولكن يقولون ان وجود الامور
الخارجية للمادة شبهها لا ينافي وجودها للمدرك ههنا لكونه تعالى
محيطا بالمواد وغيرها وان ذوات الاوضاع والجهات ليست مناط
للغيبة بالنسبة اليه تع بل كلها كالنقطة في عين كونها غير منفكة عن
ذواتها وذاتياتها ولوازمها ومقصوده س ههنا القدح في القول بالصور
بنفس القاعدة الاخرى المثبتة لاصل العلم بالغير وانها تنفي هذا القول
وتثبت مذهب الاشراق فالمقصود بالذات ههنا القدح والمنع لا الاستدلال





قوله علوما له باعتبار وجوداتها بل باعتبار وحدتها ايضا وسبق اعتبار كونها
علما على اعتبار كونها معلوما وان كان في الحضوري العلم عين المعلوم
ما يسمى بقاعدة الامكان الاشرف هكذا عبر في اكثر المواضع والصواب قاعدة
امكان الاشرف بحذف اللام من الامكان لان الاشرف صفة الممكن لا صفة
الامكان واما الذى افاده المحقق الطوسى في شرح الاشارات اه
لما اشار الى استدلاله على طريقة الاشراق في ضمن القدح تلطفا بقاعدة
مجعولية الوجود وانه لا يدرك الا بالحضور اراد ان يذكر ان دليل المحقق
س لاثبات تلك الطريقة اقناعي وليس كذلك فان خلاصة دليل المحقق س
انه اذا اتحد العلتان فلا بد ان يتحد المعلولان والا لزم صدور الكثير عن الواحد
اعنى صدور الصور عن علمه بذاته الذى هو ذاته وصدور الموجودات
التي هي ذوات الصور عن ذاته ايضا وكانه س زعم ان استدلاله من
حيث المناسبة والموافقة بين العلة والمعلول في الوحدة والكثرة وانه كما
ان في العلتين اتحادا ناسب ذلك ان يكون بين المعلولين ايضا اتحاد
ولا على وجه الصدور مع ان الشيخ صرح كثيرا بانها عنه وانه مبدئها فلزم
ضرب لحق وهو انها لوازم غير متأخرة في الوجود من وجود الملزوم
انها موجودة بوجوده وباقية ببقائه على ما تقدم يجب ان لا تكون
امورا خارجة حتى يكون علمه اشياء خارجة عن ذاته حتى لا يحتاج الى
علم سابق اذ لا صدور لها فتنفى الصدور هو الملاك في عدم وجوب
مسبوقية الصور المرتسمة ايضا بالعلم التفصيلي ولا يجدى فيه تسليم

الصدور وكون الملاك انها عين العلم والمعلوم بالذات كما هو نقلنا عن التعليقات

اذ كلما كان صادرا عن الفاعل المختار لابد ان يكون مسبوقا بالعلم التفصيلي به

حتى يمتاز المختار عن الموجب ولا يكون الايجاد على سبيل الجزاف كما ياتي في كلام

المعلم الثاني عن قريب ويرد هذا بزعمهم على طريقة الاشراق من كون وجودات

الاشياء علما له تعم فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف اه لما كان مذهب المعلم

العلم الصوري فبعد ما اثبته في خاتمة الموجد ارجع اقاويل اولئك الحكماء

الافلاطونيين في اثبات المثل الى مذهبه واستشهاد المصرح في ذلك

انه اذا ارجعت المثل الى الصور المتصلة دل على ان تلك المثل غير خارجة

عن ذاته وان الصور اذا كانت مثلا نورية لم تكن اعراضا ولو لم تكن

لوازم موجودة بوجوده نعم بل كانت صادرة لزم الايجاد الجزافي كما قال

في ايجاد الموجودات الخارجية لو لم تسبق بالعلم وذلك لانها لو صدرت

عن علم لزم التسلسل والا لزم الجزاف فلابد ان تكون ازلية بازليته موجودة

بوجوده لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم

لا يخفى انها لو لم تكن صورا متصلة بذاته نعم كانت لوازم مباينة قائمة

بذواتها لا انها اشباح ولا انها في اماكن ولا خارجة عن هذا العالم بل

انها بواطن هذا العالم لا في عرضه ولا يلزم ايضا عوالم غير متناهية فاعلم

ان احد تاويلات المثل هو المقادير والتعليميات القائمة بذواتها اي

المثل المعلقة التي هي بازاء كل جزئي جزئي من كل نوع كما مر في السفر الاول والمقصود

المعلم ان التاويل الصحيح للصور الالهية هو انها الصور العلمية المتصلة

لانها



لا انها مقادير وممتدات والحال انها تكون امورا خارجة عن هذا العالم

وانما كانت في اماكن اذ المادة والصورة عندهم مثلا زمتان فتكون اجساما

والجسم لابد له من مكان فيلزم عوالم جسمانية كل منها في عرض الاخر وقد ابطله

ارسطاطاليس بلزوم الخلأ لان تماس الكرتين بالنقطة وبغير ذلك كما

اشار اليه وقد مر ايضا وانما كانت غير متناهية لان كل عالم جسماني مسبوق

بالعلم والمفروض ان العلم اشباح ومقادير قائمة بذاتها فيلزم عوالم

غير متناهية ويمكن ان يكون معنى كلامه انه لو لم تكن الصور الالهية عقولا

وصورا علمية داخلة في صقع الربوبية وبواطن هذا العالم وفي طوله بل

كانت عقولا قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم اي في عرضه بان لا

يكون انواع هذا العالم اظلالها ومربوباتها فانه متى تصورت على هذا

السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية فان العقول لا محالة فعالة يقتضي

اظلالا لا كامثالا لانواع الطبيعية كما ان جميع ما في عالمنا الادنى اظلال لما في

العالم الاعلى وانما كانت عوالم غير متناهية لان الصور العلمية اذا كانت

كذلك كانت عالما عينيا امكانيا فاحتاجت الى صور علمية اخرى

سابقة والكلام فيها ايضا كالكلام في الاولى فكل الصور عالم واحد مسبوقة

بصور اخرى هي ايضا عالم اخر وهلم جرا وهذا هو المراد من العوالم الغير

المتناهية كما في المعنى الاول وليس المراد ان كل صورة من الصور الالهية

يكون عالما والصور غير متناهية فالعوالم غير متناهية وان كانت افراد

كل نوع له صورة في علمه تعم غير متناهية وهذا ظاهر فعلى هذا كونها اشباحا



انما هو لكونها صورا علمية حاكية من المعلومات التي تحتها وكونها في اماكن خارجة

عن هذا العالم كناية عن كونها في عرضه بالفرض والمعنى الاول اظهر ويرد

عليه انه مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها الا انه حاصل دليلهم ان

ذاته تعم مبدء تميز الشيء وكل مبدء تميز الشيء علم به فذاته تعم علم به فصدق

الكبرى متوقف على الانعكاس المذكور فانه عكس لقولنا العلم بالشيء مبدء

التميز كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة اه لو علموا

ان هذه الوحدة وحدة حقة حقيقية لا عددية تقابلها او علموا ان لكل شيء له

وجه الى الله ووجه الى النفس فان ازدواج وجه الله ووجه النفس وتركيبهما

ليس كما فيما بين شيء وشيء بل كما فيما بين شيء وفيء خصوصا فيء فان في شيء

كما في الفارسي تو افتاب منيري ومعرفي سايه ذ افتاب بود سايه را وجود

وهلاكت فاذا طلع شمس الحقيقة اضمحلت المجازات وعنت الوجوه للحي

القيوم وقد تقرر في قاعدة الوجود والمهية واتحادهما ان الوجود ليس الا كون

المهية وتحققها بمعنى ان لا تحقق لها الا بالوجود فالسواد مثلا بلحاظ انه

سواد بالحمل الاولي وان كان وجودا بالحمل الشايع فان التحليلية عين التحليلية مهية

السواد واما تحقق السواد وهو ليس الا كونه لا امرا ينضم اليه او المنضم اليه امر مبهم

لا تحصل له فهو فرد الوجود والتحقق وقد علمت ان التحقق احق بالتحقق مما

لا يتحقق الا به وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة ان هي الا اسماء سميتموها

انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان لما اعترضوا بامثال ذلك وما نطقوا

الا بالحق وايضا كيف يتميز الاشياء اه لما ذكر المانع من طرف العالم بل العلم

من الوحدة



من الوحدة والبساطة ونفي المهية ذكر المانع من ناحية المعلوم من العدم الازلي

وربما يجاب عن الاول بانه كان ما بالصورة العلمية اه الانسب الثاني

في الاول والاول في الثاني كما لا يخفى ثم لا يخفى ان جوابهم هذا استنتاج من

الشكل الثاني من موجبتين بان المقتضي يتميز به الشيء والصورة العلمية

يتميز به الشيء ثم كيف لا يتميز بالمقتضي شيء والحال ان بالقابل واستعداده

الخاص يتميز المستعد له مع ان نسبة الشيء الى القابل بالامكان والى الفاعل

بالوجوب لما كانت العلة مباينة للمعم هذا تم بل السنخية معتبرة

فيما بين العلة والمعم وليست العلة حقيقة المعم هذا هكذا بالنسبة

الى مهية المعم واما بالنسبة الى وجوده ففيه كلام ولا سيما في المفارقات اذ

قد مر عن المعلم الاول ان ما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد والتعبير محققة

الحقايق في كلام اهل الذوق واقع لا على وجه التميز هذا بظاهره يناقض

الجواب الاول لان بنائه كان على حصول التميز بالمقتضي وبناء هذا على نفي التميز

راسا والتوفيق ان المثبت هنالك التميز في المعلومات والمنفي هنا

التميز في العلم اي ليس مطلوبنا الا العلم الاجمالي بالاشياء الكثيرة وهو

يتاتى بالصورة الواحدة البسيطة والتميز في العلم لا يجب الا اذا كان ذلك

العلم تفصيليا وهذا يؤيد الانسبية المذكورة كانطواء العلم باللوازم

الانسانية اه ان اريد لوازم المهية فالانطواء ممنوع ولو كانت اللوازم

لوازم بينة للتعم الا ان يراد بها مطلق ما لا ينفك عن الشيء حتى

يشمل الذاتيات ولكن يكون ح كمثال الحد والمحدود وسياتي حال الاولى

ان يراد بالانسانية الانسان العقلي الجبروتي الجامع لكل الوجودات والكمالات في افراد
الانسان الملكوتي والناسوتي وباللوازم لوازم الوجود الخارجي لزوما غير متأخر
في الوجود    بل يكون تعقله مع حكاية خيالية كما اذا تعقلت النور الفعلي و
مقام الظهور الحق فتخيلت معه النور الحسي وتعقلت انبساطه في كل
بحسبه وتخيلت معه الامتداد وتعقلت بقائه وتخيلت معه الزمان
وهكذا    فرق بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات اه هذا مغالطة
محضة فان الذي هو بالقوة هو العلم التفصيلي بالاجوبة الذي هو بمشاركة
الخيال فحيث لم يكن الصور في الخيال توهم انها ليست في العقل وحيث
لم يكن في العقل بنحو التفصيل ظن انها ليست فيه بنحو الاجمال وبنحو العلم البسيط
الذي هو الملكة وكون الملكة علما واضح وكون ذلك العلم بالفعل اوضح اذ لا حاجة
فيه الى تجشم كسب جديد فبالحقيقة العلم بالاجوبة بنحو الكثرة بل نفس الكثرة
بالقوة لا العلم بها بنحو الوحدة والشدة بل يمكن ان يق وان لم يناسب مذاق
هؤلاء ان التميز والتفصيل فيها اشد واقوى لانه يتبع الوجود الذي هو حيثية
الظهور والنور فكلما كان الوجود اقوى كان التفصيل اتم وان لم يكن تفصيلا
زمانيا بل بمعنى صحة انتزاع المفاهيم المختلفة المناسبة لتلك الملكة ولاشك
ان تلك الملكة اقوى وجودا من تلك التفاصيل الخيالية والزمانية كيف وهي
خلاق التفاصيل وينبوعها ولهذه الخلاقية اشبهت بالقدرة عند المؤد
بل ان سئلت الحق فالقسم الثاني من علم الانسان وهو الملكة التي لم يتهيأ
اسباب الاستمداد منها ايضا بالفعل فان العلم شيء والالتفات اليه

شيء



وبنحو
شيء اخر وكذا كونه في الخيال شيء وكونه في العقل شيء اخر وكونه بنحو الكثرة شيء
الوحدة شيء اخر كما مر وليست النفس بشراشرها ولا على مشاعرها الخيال
حتى اذا لم يكن الشيء المدرك فيه او لم يكن ادراكه بخلية لم يكن في عقلها
البسيط ايضا    وكيف يتصور اه اعادة لما سبق من السؤالين بادعاء
انه لا يمكن دفعهما بهذه الاجوبة فنقول    كالمحدود بالقياس الى الحد
والا لزم اتحاده مع الممكنات وتركبه من الاجزاء ولعل السر الذي اشار اليه
انه يمكن ان يكون علم الذات بالوجود كالمحدود والحد بوجه فان المعلول
حد ناقص للعلة لان وجوده حكاية ضعيفة عن وجود علته والعلة
حد تام للمعلول لانها حاكية عنه بنحو اعلى    واما قول من زعم كون علمه
اه هذا القائل قد ذهب بزعمه من جعل شيء واحد بسيط علما تفصيليا
بمعلومات متخالفة فجعل الواحد علما تفصيليا بالواحد لجواز حكاية الواحد
عن الواحد وغفل عن انه يلزم عليه ان يكون ذاته مع وحدته وبساطته
علما تفصيليا بامرين متخالفين احدهما ذاته تع فان ذاته علم تفصيلي
بذاته والاخر ذات المعلول الاول وهذا ما اشار الشارح اليه بقوله يرد عليه
شبيه ما تقدم    وكان في طريقة بعض المتكلمين وابي البركات
ظاهره طريقة اخرى في العلم لكنها لو كانت لاستوفاها عند تعداد الاقوال
ولو قال بدل لفظ القائلين لفظ المشائين لامكن حمل طريقتهم على طريقة
هؤلاء ويمكن ان يراد طريقة المتكلمين في باب زيادة الصفات على ذاته
تع والترتيب السببي والمسببي بينها كما يقولون اعتبار العلم مثلا مقدم



على اعتبار الارادة    وقريب من هذا الراي راي من زعم من متاخري الحكماء
الاولى من متقدمي الحكماء فان هذا راي ثاليس الملطي وهو احد اساطين الحكمة
المتقدمين ولعل مراده المحقق الطوسي س فانه بزعم المص س يقول بهذا
القول    وهذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ اه لان العقل
عند الراسخ موجود بوجود الله ازلي بازليته كما مر فيمكن كونه علما له تع
ولا شيء من المهيات واجب الوجود لذاته هذا كبرى لقياس على هيئة الشكل
الثاني هكذا حقيقة العلم ومرتبة واجب الوجود ولا شيء من المهيات بواجب
الوجود فينتج ما ينعكس الى قولنا لا شيء من المهيات بحقيقة العلم ثم نضم
اليه قولنا العقل مهية من المهيات ينتج المط من الشكل الاول وان جعلت
قوله لا شيء من المهيات واجب الوجود صغرى لا تحتاج الى انعكاس النتيجه
وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين انما هي لسريان المهوية
الواجبة فيها كان قائلا يقول انك جوزت كون العقل علما له تع عند
الراسخ وقد سبق ايضا ارجاع الصور المرتسمة الى المثل الافلاطونية وهي
جواهر اجاب بان جوهريتها باصطلاح العرفا وهي عندهم بمعنى المتبوعية
كما ان العرضية بمعنى التابعية فصور العالم اعراض ومعناه جوهر معرب كوهر
فكان متبوعية العقل بعين متبوعية الحق جوهرية    في مرتبة ذاته
السابقة على جميع اللوازم والخوارج وذلك لان بسيط الحقيقة كل الاشياء
ومتى كان الوجود اقوى كان النور والظهور اشد فالتميز والتفصيل اظهر
والاسماء الحسنى وصورها اكثر ولكن بحسب المفهوم لا بحسب الوجود والحيثية

والانكشاف



والانكشاف للمعلوم بنفس ذات العلة السابقة اتم من انكشافه بذاته
فان يد الله مع الجماعة وسيحقق المط انش    ومبنى تلك القاعدة
على ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته اه اي حيثية العلم هي حيثية الظهور
والاظهار وهي تدور على النورية وهي موكونها وحق النورية وحقيقتها
عنده تع بل هو لانه تع نور الانوار والانوار القاهرة والاسفهبدية
والعرضية كلها نوريتها به تع كما يدلك عليه تسميته تع بنور الانوار
فمن كان نورا حقيقيا وغير متناه في شدة النورية الحقيقية يظهر ذاته
لذاته لنوريته لذاته وكذا يظهر جميع ما عدا ذاته لذاته لاشراقه عليها
فكيف يخفى عليه شيء مما في الغيب والشهادة ام كيف يحتاج مع هذه
النورية الى الصور لتظهر له ذوات الصور وهذا قوي متين ان اريد
بالنور حقيقة الوجود الذي هو عين الاعيان وهو الظاهر بالذات المظهر
للمهيات    فعلمه تع عنده محض اضافة اشراقية اي اشراقه الذي هو نور
السموات والارض وهو الوجود الحقيقي وهذا كما ان الصور العلمية والاشباح
الخيالية التي لنفسك اذا قويت بقوة النفس او بالنوم والاغماء او غير ذلك
بحيث يساوي في القوة الموجودات الخارجية او يزيد عليها صارت عينية
ومع ذلك هي ملكك فتلك السماء التي تظلك والارض التي تقلك والاشخاص
والاشخاص التي تخاطبها وتخاطبك وجميع ما يبهجك او يوحشك معلومة لك
تشاهدها باضافتك الاشراقية لانها اشراقات نفسك وظهوراتها
ولك الاشراق والتسلط المط لا يذهب عليك ان في كل موضع ذكر

الإشراق اردفه بالتسلط الى آخر كلامه في تقرير هذا المذهب الاماثل وفيه اشارة الى
مسلكين احدهما انه بالاشراق والنور الذي هو حيثية الظهور والاظهار يظهر
له الاشياء وثانيهما انه لما كان له التسلط والعلية الابداعية يظهر له المعاليل
ويعلمها حضورا بلا احتياج الى افتخار صورها في البين وعلمه وبصره
واحد لان ادراك البصر فينا كان ابصارا لان المرئي مشاهد لنا بحيث
يمنع الشركة فيه وهذا حاصل له تع بذاته لا بجارحة كما فينا فكل وجوده
ولا بعض له بصر وسمع وغيرهما من الصفات العليا كشخص تمام بدنه في
اللطافة والتشفيف كالجليدية فيكون كله عينا باصرة تعالى عن التشبيه و
التمثيل علوا كبيرا فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها والايجاد الحقيقي
لا المصدري الاعتباري هو الوجود الحقيقي مضافا الى الحق تع اضافة اشراقية
كالنور ذلك باتحادهما في العدد وهو تسعة عشر بعدد حروف البسملة فالغرض
انه اذا قيل وجود الاشياء علمه تع او حضورها عليه لا يريد ما هو صفة الاشياء
او مضاف اليها بل ما هو ساقط الاضافة عن الاشياء ومضاف اليه تعالى
اضافة اشراقية فخرج منه جواب عما سبق آنفا ان الحضور صفة الحاضر
اه وقوله كما ان وجود الاشياء اه اشارة الى انه وجود رابط محض به وفقر ذاتي
اليه وايضا وجود الاشياء بمعنى ايجادها الحقيقي عليه تع بمعنى عالميته ووجودها
بمعنى انوجادها علمه بمعنى معلوميتها كما انه بوجه المريدية وبوجه المراد به
وقس عليه ويناسب ذلك ما ذكرنا ان الوجودات بوجه كلمات الله التي
لا تبيد ولا تنفد واعراب عما في الضمير الغيبي وبوجه كلمات الاشياء





وتسميتها وعلى اي تقدير كلها شرح جماله وجلاله وظهوره واظهاره لكماله وباحد
الاعتبارين واحد وسابق وبالآخر كثير ولاحق وحيث لم يكن
للقوة الجرمية سبيل الى مشاهدة ذاتها لما نفى ان يكون علم النفس بالقوى
بارتسام صورها في العاقلة اراد ان ينفي كون علمها بها بالعلم الحضوري
للقوى بنفسها ولما كانت هي قوى النفس متصلة بها كان علمها بانفسها
علم النفس بها ولم يتعرض لاحتمال كون علم القوى بانفسها حصوليا
بانطباع صورها في انفسها لوضوح بطلانه بوجوه احدها ان صورها
غيرها ونحن نعلمها باعيانها وثانيها انه يلزم ح اجتماع المثلين في محل
واحد هو محل القوة اعني الروح البخاري وثالثها انه يدور او يتسلسل
لان انطباعها بصورها متوقف على الاستعمال والاستعمال متوقف
على العلم الانطباعي فيلزم ما ذكرنا كما لا يخفى وقد مر والحاصل ان الاقسام
اربعة فان العلم بالقوى اما حضوري واما حصولي والحضوري اما للقوى
بالقوى واما للنفس بها والحصولي اما للنفس في مقام العاقلة واما للقوى
بانطباع صورها فيها واحد الاقسام صحيح والباقي باطل ومما يدل
على ان هذا القدر كاف اه ليس المراد ان الابصار بمجرد الاضافة الاشراقية
فالعلم ايضا كذلك لانه ح يصير قياسا فقهيا مع انه ليس هذا الاستدلال
اولى من العكس بان يقال العلم اضافة اشراقية فالابصار كذلك بل المراد
انا اثبتنا برهانا ان الابصار بالاضافة الاشراقية فالآن نقول العلم
ايضا كذلك لان علمه تع يرجع الى بصره او تصورها من الخارج



تستحضرها من خزائن علمك بعد ما تصورتها اولا فاذن المعلولات الذاتية
اه قد سبق من المص ره في الفصل المعقول لما وجده قادحا في مذهب القائلين
بارتسام الصور في ذاته انه لا تفاوت بين مذهبي الشيخ الاشراقي والعلامة
الطوسي قدس سرهما الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة في الاجسام والجسمانيات
ايضا وهذا العلامة لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تع بها ارتسام
صورها في المبادي العقلية او النفسية كما في مذهب ثاليس الملطي و
اني لا اجد مخالفة بين مذهب الشيخ والعلامة واتكلم فيما عسى ان يكون
موضع الكلام له على ما نسب اليه وابين مراده من هذه العبارات في جملتها
هذه فان المعلولات الذاتية حملت على الجواهر العقلية اقول التوصيف
بالذاتية ليس من باب التوصيف بالصفة المخصصة بل اشارة الى ان الكل
معاليله بالذات اذ الوسايط ايضا منه ولا مؤثر في الوجود الا الله او المراد
بها الوجودات فالطبيعة لان الوجود هو المجعول بالذات عند العلامة ايض
كما نقل كلامه في اوايل السفر الاول المعلول الاول ذكره على سبيل
التمثيل وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات لان كل
مجرد عاقل وكل مجرد معقول ولانه لا حجاب فيما بين المجردات فكل مجرد يعقل غيره
من المجردات سواء كانت فوقه او تحته او تكافئه فهذا وقوله فالجواهر العقلية
لما كانت تعقل ما ليست معلولات اه تاسيس لا نتقاش الجواهر العقلية
بصور ما ليست معلولات لها وان الاول تع يعقلها ويعقل الصور التي
فيها جميعا بالحضور لان علمه تع بمعلولاته او علم الجواهر العقلية بمعلولاتها





بحصول صورها حتى يكون علمه تع ببعض الاشياء حضوريا وببعضها حصوليا كما فهم
من هذه العبارات ونسب القول به الى العلامة ره فبيان مراده ره في
انتقاشها بالصور انها اي الجواهر العقلية تعقل ما ليست بمعلولات لها
بحصول صورها اما ما ليست معلولات لها فكالعقول الطولية التي هي فوق
العقل السافل ما هي علل له وكالعقول العرضية كل بالنسبة الى الآخر اذ لا علية
فيها ولذا سميت طبقة متكافئة وكصنم كل منها بالنسبة الى غير صاحبه
لان كل صنم وطلسم معلول لرب وصاحبه المعتني به لا لصاحب الطلسم الآخر
واما انها تعقل ما ليست معلولات فلانه لا حجاب في المفارقات ولان
كلا منها يعقل الواجب الوجود ولا موجود الا وهو معلول الواجب تع والعلم بالعلة
مستلزم للعلم بالمع فكل معاليل الواجب تع لا بد وان تكون معلومة لكل
مجرد سواء كانت فوقه او تحته او معه وان كان ما هو تحته معلوما له
بالحضور واما انها تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فلانه
قد مر انه اذا لم يكن المعلوم عينا للعالم ولا مقهورا ومعلولا له لم يكن
بد من استحضار صورته فلا بد ان يكون علم كل مجرد بما فوقه وبما في عرضه
بالصورة اذ ليس له عليهما التسلط والاشراق واما الواجب تع فهو عالم
بالكل بالحضور لان كل موجود اما معلول له او معلول معلوله فشرط العلم
الحضوري بالغير هو التسلط حاصل له بالنسبة الى الكل كيف وهو يعلم ذاته
وذاته علة للمع الاول فيعلمه ثم يعلم المع الاول وهو علة للثاني والعلم
بالعلة مستلزم للعلم بالمع فيعلم الثاني ايضا بالحضور كالمع الاول

وهكذا الى اخر الموجودات وكذا كل مجرد يعلم ما دونه من معاليله بالحضور بعلاقة
الاشراق والتسلط عليها والاحتياج الى الصور لعلمها بما فوقها فالمبادي العاليه
تعلم الاجسام التي هي معاليلها بالحضور فضلا من مبدء المبادي وبهذا
الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه اي كما يعقل الجواهر العقلية وصورها
بالحضور كذلك يعقل الوجودات العينية المادية بالحضور لقهاريته وتسلطه
عليها اذا تحققت هذا الاصل وبسطناه بان يقع الجواهر النفسيه
ايضا تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها والاول الواجب تعقل
تلك الجواهر وصورها باعيانها لا بصور غيرها والمواد بالكلية الصور المعقولة
الحاضرة باعيانها المرتسمة في الجواهر العقلية والنفسية وبالجزئية الموجودات
العينية من المجردات والماديات سواء سميت اشراقية ام لا
اشارة الى ان كون الاضافة اشراقية بمجرد الاسم على مذهب الشيخ الاشراقي
وانما هي مقولية لان الوجود الحقيقي الذي هو الاشراق بالحقيقة عنده اعتباري
فلم يبق الا شيئية المهية والمهيات غواسق مرفقة لا اشراقية لها
في ذاتها فاضافته مقولية وهي غير متصورة في الجهل المركب وفي العلم بما
ليس له وجود خارجي وايضا لما كانت الاضافة اعتبارية لا صورة لها
ملحوظة بالذات والتصور والتصديق صورة لم يكن تقسيمها اليهما
غير مستقيم اي في العلم الذي هو مجرد الاضافة بناء على كونها مقولية لان
مطلق العلم معنى واحد وهو من اعلى الكمالات وحقيقة نوريه فلا يمكن كون
بعض افراده امرا اعتباريا هو الاضافه واما تخصيص مقسم التصور و





التصديق بالعلم الحصولي وان الحضوري ليس تصورا وتصديقا فهو حق والمص س
لا مهرب له عنه في علم الشيء بذاته وعلمه بغيره حضوريا لان التصور والتصديق
من المعقولات الثانية فلا يمكن ان يكون الوجود العيني تصورا وتصديقا
فكما يرد عليه س ما اورد على الشيخ انه معنى واحد لان هذا لا ينافي كون
بعض افراده صورة وبعضها وجودا واشراقا لان كليهما نور وكمال
بخلاف الاضافة المقولية ويلزم على مذهبه اما كون الباري
ان اراد كون الباري او المجرد مدركا للجزئيات المادية وعلم احساسا
اي مشاهدة لها سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان اللازم كيف ومن
يرجع علمه الى بصره لا يتحاشى عن ذلك بل يباهي به وكل من يقول انه تعالى
سميع وبصير وليس له جارحة لتنزهه وغناه عنها كالمص س وغيره
من المحققين ليس له بد من ان يقول معناه ان كل وجود حاضر له و
من جملتها المبصرات والمسموعات وبالجملة المدركات الجزئية
فهو بصير بها سميع لها بنحو المشاهدة لا بنحو العلم بها كما يقول بعض
المتكلمين الا ان حضورها لنا انما هو لقوانا وجوارحنا لحاجتنا و
حضورها له لذاته فهو سمع كله وبصر كله كما في الاحاديث وان اراد كونها
حاسة اي قوة في جارحة مادية منعنا الملازمة والحاصل ان علمه
الحضوري بالجزئيات احساس اي مشاهدة وادراك فانه تعالى كما انه
عالم كذلك مدرك والادراك قد يقابل التعقل والعلم كما في كلامه س
بعد اسطر فاذن كل صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية اه



وقوله وكذا في ادراكها المثل الادراكية اه الغرض منه ان الاشكال في الجزئية المادي
والممتدات والمتقدرات واما الجزئي المجرد فلا اشكال فيه وان لم يكن العلم به
عند الشيخ الاشراقي بالصوره لان العلم بالصور الكليه وبالجزئي المجرد كلاهما تعقل
اما تسمع امثال قولهم كل مجرد عاقل بذاته فان هذا القيد معتبر اه
فاذا قيل مثلا المتحيز اما اجسام بسيطه او مركبه لم يقل الهيولى والاعراض
ايضا متحيزات اذ المقسم هو المتحيز بالذات وكذا اذا قيل المبصر اما ضوء
او لون لم يقل الجسم وبعض الاعراض الاخرى ايضا مبصرات اذ المقسم هو
المبصر بالذات وبالجملة مراده س ان العلم بالجزئيات المادية والمتقدره
ليس علما بالذات عندهم حتى يرد عليهم انه من اي قسم من الاقسام الاربعة
بخلافه عند الشيخ الاشراقي على ما ذهبنا اليه من ان الصور الادراكية
هي العقول النورية فانه نافع جدا لانه ايضا احد مسالك اثبات
المثل النورية اذ لو كانت الانواع المادية صالحة للعلم لكفت كما قال
القائل بالعلم الحضوري بالماديات انها لما كانت حاضرة عنده تعالى وله
التسلط المطلق عليها فاية حاجة الى الصور فكيف ذهب هذا
الشيخ العظيم والعلامة الطوسي قد نسب فيما سبق الى العلامة التفصيل
وهذا ينافيه ولعله س يعتقد التشابه في كلامه وقد عرفت انه محكم
فلا تغفل بل اللازم انما هو عزه بل اسم الاضافة الاشراقية حق
مذهب المص س كما ذكر في سفر النفس والتي هنالك من الصور اه
ويرد عليه ايضا مثله في الابصار اذ لا تأثير ولا تسلط للنفس بالنسبة الى





الموجودات الخارجية حتى تبصرها بالاضافة الاشراقية وقد اورد هذا
الاعتراض في كتبه على الشيخ س اقول قد ذكرنا ان الشيخ قال بشيئية الاشراق
والتسلط والنفس نور اسفهبد له الاشراق وهو حيثية الظهور والاظهار
كنور الشمس بل اين هذا من ذاك وكيف يجوز صاحب بصيرة اه
جل جناب الشيخ س من هذا التجويز كيف وكل مجرد عاقل لذاته وهو علمه
بذاته تفصيلا وهو بعينه علم بما سواه اجمالا والعلم الاجمالي الكمالي
متفق عليه والاجمالي الذي ابطله الشيخ س انما هو بنحو الاتصال واما في
مرتبة الفعل وبالجملة نفى الخاص بل يقول الوجودات العينية بما هي علم الله
تعالى واحدة وحدة حقة اضمحلت عندها الكثرات وسابقة سبقا ازليا
وهي بما هي مضافة الى الاشياء كثيرة ومتاخرة عنها بما هي مضافة الى الحق
سبحانه ولكن لا بد اما ان يقول حقيقة الوجود لا بشرط مرتبة الذات
كما هو مذهب الصوفية او يقول انها بما هي مضافة الى الحق كانت من
صقع الربوبية موجودة بوجود الله باقية ببقائه لا هو ولا غيره فهي
بهذا النظر علم التفصيلي السابق ونفس الامر عند التحقيق عبارة
من هذا العلم الالهي اه ههنا سؤالان احدهما ان الصور الالهية عنده
س ما ولته بالمثل النورية الافلاطونية كما مر غير مرة وسيجيء ايضا ان
العلم الالهي قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا متصلة او منفصلة
بل كفى شاهدا قوله ههنا متفاوت الوجود بالكمال والنقص فكيف جعلها
الوجود الالهي الحاوي لمهيات الاشياء اللازمة لاسمائه اللازمة لذاته

لزوما غير متأخر في الوجود من وجود المسمى في كليتهما وثانيهما ان نفس الامر اما حد ذات
الشيء مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر واما عالم العقل واما تفسيره
بالوجود الالهي والعلم الالهي الذاتي فهل له وجه ام لا والجواب اما عن السؤال
الاول فهو ان في كلامه س اشارة الى تاويل اخر للصور العلمية وهو انها الالهيات
والاعيان الثابتة الموجودة بوجود الله تعالى والكمال الوجود والنقص المهية و
العين الثابتة او اشارة الى شدة الاتصال بين الوجود المجرد في كل شيء و
الوجود اللاهوتي لها نعبر عن الاول بالثاني واما عن السؤال الثاني فنقول
اما المراد بالامر عالم الامر ولا باس بتفسيره بالوجود اللاهوتي للاشياء لانه
النحو الاعلى لوجودها الامري واما المراد به نفس الشيء ولا باس بالتفسير المذكور
لان شيئية الشيء بتمامه وكماله وذات الشيء بباطن ذاته ونحو اعلاه وما هو لم هو
فبالحقيقة هذا التفسير داخل في تفسير نفس الامر بحد ذات الشيء وما هو
عليه الشيء كما اشار س اليه        احدهما اعتبار علمه مغايرته اي بعبارة
اخرى هذا العلم باعتبار نفس وجوده ونوريته متبوع وباعتبار تعينه
وتلونه بتعينات المهيات والوان الاعيان الثابتة الذاتية لها تابع
لها اذ لا لون له في ذاته ولا شان له الا النورية والظهور والابراز والاظهار
لما كمن في ذاتها بلا جعل تركيبي بل ولا بسيط لانها صور اسمائه اللامجعولة
بلامجعولية الذات        فالمفاتح هي الصور التفصيلية وانما لا يعلم ذواتها
ايضا ذواتها لانها لاستغراقها في شهود الحق لا خبر لها عن ذواتها
الا من حيث كونها انواره ولا يكتنهها الا هو        والمفروض فصلا

مقسما



مقسما فصلا مقوما لزم هذا دون اثباته خرط القتاد لان الجنس المقسم بالفتح
بالفصل صار مقوما للفصل حيث فرض الجنس جزء للفصل لا الفصل جزء
للجنس وكون الشيء جزء لشيء لا يستلزم العكس فان الحيوان جزء الانسان
والانسان ليس جزء الحيوان ولا عينا له بل عارض له فلعل مراده ان الفصل
المقسم الذي فرض بتمامه عارضا للجنس يلزم ان لا يكون بتمامه عارضا
بل بعضه مقوم الجنس اي ليس بخارج عنه بل عينه        والسر في ذلك
ان كلا من الفصول الاشتقاقية اه كون الفصل نحوا من الوجود او كون الصورة
كذلك بظاهره مشكل فان الوجود لا فصل ولا جنس ولا نحوهما ثم ان كون
الشيء نحوا من الوجود لا ينافي ان يكون له مهية كما ان النوع كالبياض نحو من
الوجود وله مهية وكيف يجوز ان لا يكون للفصل الاشتقاقي وهو المأخوذ منه
الفصل المنطقي مهية والفصل القريب للجسم وهو البعيد للانسان مثلا
وهو الصورة الجسمية المعبر عنها في الحد بالقابل للابعاد والنفس النباتية
التي هي بازاء النامي في الحد والنفس الحساسة المحركة التي هي بازاء الحساس والمتحرك
بالارادة كلها لها مهيات ولا لمركب مهية لشيء والجواب ان المراد فصول
الجواهر كالنفوس الناطقة والعقول المفارقة في الانسان وهو س كثيرا ما
يصرح تبعا للشيخ الاشراقي ان النفوس الانسانية والعقول انوار محضة
ووجودات صرفة بلا مهية وسره ان المهية هي المفهوم الحاكي عن الوجود
المحدود الضيق والعقول موجودات وسيعة وكذا النفوس لا وقوف لها
عند حد محدود وسيأتي بعد اسطر نفي الفصول الوجودية عن انواع الحيوان



سوى الانسان الا تاكد الاجناس وان فصولها المذكورة في حدودها ليست بوجودات
محصلة وليست ايضا عدميات اذ العدمي لا يكون جزء للانواع المحصلة و
الحاصل ان الفصل الوجودي الكمالي ليس الا للنوع الاخير الذي هو الانسان وهو
النفس القدسية وهو نحو من الوجود بلا مهية وفي المقام تحقيق اخر حررناه
في مواضع اخرى        كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني وانما لا ينافي كثرتها
بساطته بل كانت مؤكدة للبساطة لان المعاني الكمالية كلما كانت اكثر انحاء
من الوجود كشف عن ان اجتماعه للكمالات واستيفائه للخيرات اكثر ونوره اقهر
وابهر وسلبه وفقده اقل وانذر        ولا تظن انه كما يوجد في الانسان فصول
والا لم يكن الانسان نوعا اخيرا مشتملا على كل الانواع او يلزم ان يكون مركبا من
الاجزاء الغير المترتبة في العموم والخصوص وهي الفصول المتكافئة ولا يخفى ان
التباين بين الانسان والفرس مثلا على ما ذكره س باعتبار الاخذ بشرط لا
وباعتبار كون التفاوت كتفاوت المادة والصورة فالكل بشرط لا مواد
وهو الصورة الاخيرة ولا بشرط اجناس وهو الفصل الحقيقي وفيك انطوى
العالم الاكبر ان قلت كيف يتحقق الجنس بلا فصل او المادة بلا صورة والفصل
علة الجنس والصورة علة المادة قلت نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فان
الفصل الاخير في النوع الاخير فصل الكل والصورة الاخيرة فيه صورة الكل كما
اشرنا اليه بان كل الانواع لا بشرط اجناس والفصل الاخير فصلها وبشرط لا مواد
والصورة الاخيرة صورتها ولا سيما على القول باتحاد النفس الناطقة بالحركة
الجوهرية مع العقل الفعال كما في النفوس الكلية الالهية والعقل الفعال هو

المحصل



يسمى كلام الله اشارة الى انها لا يطلق عليها كلام الله تسمية لا مطلقا اذ ليس
لساير الانبياء ع التمكن والتثبت والاستقامة التي كانت لخاتمهم ص
في مقام الحكمة المذكورة وهو ختم المقامات والكمالات طولا كما ختم شريعته
شرايعهم عرضا        والقضاء اه لما كان القضاء هو العلم الكلي المحيط
الذي بعد مرتبة الذات كان على ضربين قضاء اجمالي هو الصور القائمة
بالقلم اعني العقل الاول بل مجموع العقول الطولية لان الترتيب يؤدي
الى الوحدة وقضاء تفصيلي اولي وهو الصور القائمة بالعقول التفصيلية اعني
الطبقة المتكافئة وتفصيلي ثانوي وهو الصور الفايضة على النفوس الكلية
من جهتها العقلية المسماة باللوح المحفوظ وبام الكتاب كما يأتي والقضاء
مطلقا ايضا يقال له ام الكتاب كما صرح به س والقدر ايضا على ضربين علمي وهو
الصور القائمة بالنفوس المنطبعة الفلكية والاشباح المثالية وعيني
وهو بالحقيقة صور مرتبة سجل الوجود التي اسقطها س في هذا الكتاب
ولكل من القضاء والقدر كما اشار اليه محل والمحل صدوري وقابلي والقابلي
علمي وواقعي فالمحل الصدوري للقضاء الاجمالي هو العناية ومحله القابلي العلمي
هو جهة القلم لان الصور على التحقيق الذي حققه س هو النحو الاعلى من
وجودات ما دون القلم في العلم بنحو ابسط واتم وليست زائدة
الا باعتبار المفاهيم والمهيات اللازمة لتلك الوجودات كما في الاعيان
الثابتة اللازمة لاسماء الله تعالى فالقابل العلمي للقلم هو القابل لتلك
الصور ايضا ومحله القابلي الواقعي هو الالواح التي دونه وعلى طريقة المشائين

القائلين بالصور المرتسمة فالقابل الواقعي نفس ما ارتسمت هي فيه والمحل الصدوري للتفصيلي الاولي هو القلم والقابل النعلي له هو المهية والواقعي هو اللوح المحفوظ
وعلى طريقتهم نفس ما ارتسمت فيه ونقش عليه الثاني والقدر الان المحل
القابل للصور القدرية ليس تعليليا لزيادتها على محلها نقوله س ومحلها اه
اى المحل القابل بقسميه للقضاء القلم واللوح المحفوظ والقابل الواقعي للقدر
هو لوح المحو والاثبات والحق انها علم تع اه يعني عندنا ليست زائدة
بل هي العلم الذاتي الاجمالي في عين الكشف التفصيلي الذي قلنا به فان
فان العناية هي العلم السابق التفصيلي الفعلي بالنظام الاحسن والعلم
الفعلي بالنظام الاحسن ما يكون علة له وهذه صادقة على ذلك العلم
الذاتي فاشار الى سبقه بقوله في مرتبة ذاته والى تفصيله بقوله
بحيث ينكشف اه والى احسنيته بقوله على اتم نظام والى فعليته
بقوله مؤديا الى وجودها اه لكونها تعليل بقولهم فايضة عنه
نعم وانما كانت من افعال الله مع كونها علمه وعلمه صفته لانها علم الفعل
اى في مرتبة الفعل بمعنى المفعول ولان محله الفعل ويطلق القضاء على
نفس العقول لكونها محله وعلى ما هو التحقيق من كون الصور القضائية
هي النحو الاعلى من المقضيات ظ في العالم النفسي السماوي اما عند
المشائين فعلى سبيل الانطباع واما عند الاشراقيين فعلى سبيل المظهرية
لكون الصور القدرية عندهم مثل معلقة قائمة بذواتها و
الحق انها واحدة كثيرة اما كثرتها فهي لان مراتب الوجود متفاوتة شدة





وضعفا واما وحدتها فلان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك في الوجود ولا سيما
في الوجودات الطولية المفارقة فان المكثرات التي في عالم الطبيعة من المادة
ولواحقها والزمان والمكان والوضع وغيرها منتفية هنالك في التحقيق
ان لا مهية لها كما قال به الشيخ الالهي س في قوله تع ن والقلم النون
المقسم بها اى النفس الكلية الحاملة باعتبار ذاتها ومتعلقها الامكان
الذاتي والاستعدادي فان النونين في النون كما في الجدولات اشارة الى
الامكانين والواو بينهما الى الوجوب الذي هو قلبهما كما ان الواوين في الواو
اشارة الى الوجوب السابق والوجوب اللاحق والالف فيهما الى الوجوب
الذاتي الذي هو قلبهما كما ان العقل هو القلم فالنفس هي المحبر الذي مداده
سواد الامكان وكالكلمة كما مر الاستشهاد بقوله تع وكلمته القاها
الى مريم وكذا بقوله تع قل الروح من امر ربي الظاهر في الروح الصعودي
اشارة منه س الى اتحاد العقول الصعودية الكاملة مع العقول النزولية
في المآل كما قال ص اول ما خلق الله نوري او روحي وقولهم م نحن
السابقون اللاحقون ومذهبه س اتحاد النفس بالعقل الفعال
فباعتبار كونها مصورة اه كما انها باعتبار كونها روابط
فيض الله تعم في النزول وروابط الحوادث بالقديم في الصعود والعقل
لغة الربط ومنه العقال تسمى بالعقل وقس عليه التسمية بالنون
والروح والكلمة ونحوها فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية
سيما الفلك الاقصى قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدء والمعاد تارة



يقولون عقل الكل ويعنون به جملة العقول المفارقة كانها شيء واحد ونفس الكل
ويعنون بها جملة الانفس المحركة للسماويات كانها شيء واحد وتارة يقولون
عقل الكل ويعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الاقصى الذي هو اولى
بالتشويق بعد الخير المحض ونفس الكل ويعنون بها النفس المختصة بتحريك
ذلك الجرم انتهى حيث عقل الكل ويراد به المجلية البيضاء ونفس الكل
ويراد بها العلوية العليا وهذا ايضا يرجع الى الاصطلاح الاول لان
ما في القوس الصعودي باطنه ما في القوس النزولي فالعقل الاول عقل
محمد ص والنفس الكلية نفس علي ع بما هو متدين بدين محمد ص ومتادب
باداب فانها عالمة بلوازم حركاتها اى من العلم بحركاتها
والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم فلها ضوابط كلية من انها
كلما كان كذا كان كذا وادراكها بالنفس العقلية المدركة للكليات وكبريات القياس
ويستثنى من الشرطيات انه لكن كان كذا من الحركات والاوضاع المؤدية الى
الكائنات فيكون كذا وادراكها بالنفس المنطبعة المدركة للجزئيات وصغريات
القياس والثاني كتاب المحو والاثبات تسميته بذلك لانه متحرك
جوهرا فيمحى مرتبة من وجوده ويثبت مرتبة اخرى منه وكذا في جسمه المنطبعة
هي فيه مع حركته الوضعية ايضا وعلى هذه الشاكلة صورها القدرية سيالة
بسيلان محلها وحلول محلها اولا ان المحو والاثبات في الصور المادية
محو واثبات لتلك الصور القدرية لان هذه هي تلك في مقاديرها واشكالها
ومهياتها اولا انه كما قال س في حاشية حكمة الاشراق يثبت الله تعالى





في راس كل سنة من سنين العالم الالهي وهي ثلثمأة وستون الفا كل يوم
ربوبي منها كالف سنة مما تعدون في القوى المنطبعة الفلكية صور
جميع ما يوجده في تلك السنة ثم بعد تمام الايجاد يمحوها ويثبت صور
ما يوجده في السنة الاخرى وهكذا على ما ذهب اليه بعض الحكماء وتبعه
المحقق الخفري واشير الى اوايل تلك السنين بقوله تع يوم نطوي السماء
كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تع يدبر الامر من
السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون
ثم اشار س في تلك الحاشية الى الوجه الاخر وهو ان يتوارد الصور من
المبادي الالهية على تلك القوى المنطبعة على حسب توارد الاشواق
عليها المنبعثة من تجدد الاوضاع شيئا بعد شيء وصورة بعد صورة
على نعت الاتصال التجددي على طبق ما يترشح على المواد العنصرية على
التعاقب وهذا اولى واوفق بقوله تع كل يوم هو في شان انتهى وهذا
ما ذكرناه اولا فالحق ان ذلك ظن فاسد قد عده المص س في كتاب
المبدء والمعاد من مراتب العلم وههنا اسقط منها كتبها
اولا اه قد اشير الى ان الكتاب نفس الصور كما في الكتاب الحسي ايضا
ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة النفس الناطقة عند الحكيم تشمل
العقل وكذا القلب فقد جرى على اصطلاح العرفاء حيث جعلوا
مراتب الانسان سبعا هي الطبع والنفس والقلب والروح والسر
الخفي والاخفى وقد ذكرنا تفاسيرها فيما كتبنا على السفر الاول فلا نعيدها

ومراده بالعقل ههنا العقل البسيط الاجمالي وبالقلب والنفس لنا طق العقل التفصيلي كما سيذكره في البحث المعنون بالتمثيل المذكور نفيس من باب علم الانسان وكان القوى الشاعرة اه التشبيه انما هو في الكتاب في الموضعين كتاب النفس والنار انما هي نار الطبيعة التي ذات ثلث شعب المشتملة على ما في هذه النار المحسوسة من القطاعية واللذاعة والاذية بنحو اشد كل ذلك بنحو الجسمانية وليس فيها ما في هذه من التنوير والحرارة وليس التشبيه من جميع الوجوه اذ من المعلوم انه لا ايلام في الحيوانات بخلاف الانسان لمنافرة هذه الاحوال للفطرة الانسانية وانت تعلم ان هذا حقيقة الكتاب ولكن لكل حقيقة رقيقة فيبرز في الكون الصوري الاخروي للفاجر صحيفة مكتوبة في رق منشور مسجور بنار السعير كما نطق به ظاهر الشرع الانور وقد حقق المصنف ذلك في موضعه اذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري اذ كما انه ينبث الضوء والحرارة التي هي منشأ النضج والحيوة منه في العالم كذلك ينشعب الروح البخاري الذي به حرارة البدن وبه حيوته وبالقوة الحيوانية القائمة به استعداد قبول قوى الحس والحركة وهو كالسراج والدم النقي المعتدل زيته والحس والحركة ضوءه واعلم انه ورد في الحديث اه سبحات وجه الله انوار وجهه كذا في القاموس وفي شرح حكمة الاشراق المراد بها انوار الذات الازلية التي اذا راها الملائكة المقربون سبحوا لما يروعهم من جلال الله وعظمته وكبريائه والنكتة في هذا العدد ان مراتب الانسان سبع وهي اللطايف السبع





التي كتبناها في الحاشية السابقة والافلاك تسعة وعالم العناصر واحده ولما كانت الوجودات من سنخ واحد والتفاوت فيها من حيث ظهور كثرة الاثار وقلتها فكما كان لهذه الاية اعني النفس الارضية سبعة اطن كذلك للنفوس السماوية فيحصل من ضرب السبع في العشرة سبعون وكل منها مجلى للالف من الاسماء الحسنى لله تعالى فيحصل سبعون الفا من التعينات والحجب وجوداتها حجب نورية ومفاهيمها حجب ظلمانية والاولى الاظهر ان يعكس الامر بان يقال في كل من السبع العشرة اذ من الانسان القبضات العشر قبضة من العناصر وتسع قبضات من الافلاك التسعة مثل ان التكبر من فلك الشمس والغضب من المريخ والمحبة من الزهرة وهكذا وفي كل من السبع هذه العشرة بحسبه وكذا الاسماء الالهية الحسنى وعلى ما ذكره س كما في شرح حكمة الاشراق من ان المراد بها العقول المجردة والاجسام كان العدد بيانا للوفور والكثرة لان العقول اكثر من هذا فان كثرة العقول العرضية بحسب كثرة الانواع الارضية البرية والبحرية والسماوية الفلكية والكوكبية السيارة والثوابت اكثر من قطرات البحار وعدد الرمال اونقول على قاعدة الكثرة في الوحدة بنحو اعلى عالم العقل جامع لوجودات العوالم العشرة الجسمانية والمراتب السبع لكل واحد منها مع مجلويته للاسماء الالهية والعلم عند الله تعالى كما وقع لجبل موسى ع اي بما هو موجود في عالم الطبيعة فان الطبيعي بما هو محفوظ للمرتبة طبيعي ابدا واللاهوتي كذلك لاهوتي ازلا



ولكن كلها من مراتب علم الله هذا بظاهره مناف لما ذكره س انفا اللهم الا ان يراد التغليب او يراد بالعلم القدر المشترك بين العالمية والمعلومية وبالمعلومية اعم مما بالذات وبالعرض وهذا هو التوجيه ايضا لقوله س متصلا بالبحث المعنون بالدقيقة الاشراقية الاتي وبوجه اخر مراتب علمه وانما اوجدها اه حاصله جواب سؤال عن سر الخليقة انه تعالى كان جامعا وواجدا للغنى الاعلى من كل شيء فما الفايدة في ايجادها مرة ثانية وفي الاخبار ايضا خالق اذ لا مخلوق وعالم اذ لا معلوم وخلاصة الجواب انه يلزم من ابقاء هذه الوجودات في كتم الخفاء ان لا يتحقق مقام الظهور والاظهار وان لا يتخطى ذلك الشاهد الازلي في منصة الظهور وان لا يحصل الا ابتهاج الذات بالذات وعشق الذات للذات وان يبقى عشق الخلق له وابتهاجهم به والتذاذهم بجماله في مكمن البطون وان يكمل وجودها العلمي بوجودها العيني ونعم ما قيل خواستي اوري بعين از علم تا هو يدا شوي بغيب وشهود ما شديم آينه جمال ترا هركه درما جمال ديدا سود نى چه جاى وى كه موهومست بود زان تو است ومانا بود اذ هي كلها راجعة الى صفاته اي الاعيان الثابتة راجعة اليها الفناء المظهر في الظاهر وبعبارة اخرى الغاية والغرض في هذه الارادة معروفية الذات والمعروفية عين ذاته اذ عند معروفية الذات ولا سيما بالحضور يتلاشى كل الاغيار لا ان الله يكمل بهذا الوجود لان علوه ومجده بذاته خلق او لم يخلق لان كلما يعتبر في وجود الخلق





ونوريتهم حاصل عنده في الازل وكل بضاعاتهم من لديه والان كما كان حاله بعد كونهم كحاله قبل كونهم له الملك وله الحمد عبارة عن مجموع الافلاك اي بما هي متعلقة نفس وراء نفس كل واحد واحد كما احتمل المحقق الطوسي س والا فالمجموع لا وجود له على حدة اعلم انه قد جوز المحقق الطوسي س ان يكون الافلاك ثمانية بان يكون الحركة اليومية مستندة الى نفس متعلقة بمجموعها تحركها بالسريعة لا الى فلك خاص وفي نظر فان المجموع ليس مركبا واحدا كبدن زيد حتى يتعلق به نفس لانه كالمركب من الحجر والانسان وهل لزيد وعمرو نفس على حدة وراء نفس كل واحد منهما ثم كيف يمكن صدور الحركة الجزئية من النفس المجردة بلا مبدء ميل ومبدء ارادة جزئية وتصور جزئي ولو امكن بطل مباحث القوى والطبايع في توسيط افعال النفس وادراكاتها الجزئية ولو قيل بوجود النفس المنطبعة والطبيعة المحركة لهذه النفس المتعلقة بالمجموع لتصحيح مباشرة التحريك ونحوه استدعيتا جسما تنطبعان فيه وراء جسم كل واحد من الثمانية لان جسم كل واحد منها محل لنفسه المنطبعة فيه وطبعه المنوعة له بهما يصح الحركة الخاصة بكل واحد واحد ولا يقبل الكل الطبع والنفس المباشرين للحركة السريعة لما ذكر ولاختلاف هيولياتها نوعا فلا تقبل صورة مشتركة فاذن ثبت جسم اخر محيط بكل الثمانية هو فلك الافلاك وهو المط وهو الحق عندنا اي كون ذلك الجوهر البسيط كل العقول بنحو الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة حق عندنا ويؤيده قوله متصلا به فله وجوه كثيرة اه ويحتمل ارجاع

الضمير الى كون فلك الافلاك كذا لكن بشرط ان يكون كونه مجموع الافلاك عبارة
عن كون الفلك الاطلس جامعا لصفات الافلاك الثمانية واما اتخاذه
الاحتمال الذى ابداه المحقق ره مذهبا فلا يرتضى به وينافيه ظواهر ما
سيذكره بعد صفحة مع انثلام كثير من القواعد ورسل الله اى رسالة
تكوينية حيث انها متعلقة بالاجسام متوجهة اليها بخلاف العقول
لانها متوجهات بشراشر وجودها الى الله تع وصافات بين يديه صفا
غير ملتفتات لفت السافلات بل الى ذواتهم المفارقات
تستمد هذه الانهار من ثلثمائة وستين بحوامن ابحار العلوم بهذه
الابحار هى الثلثمائة وستون اسما من اسماء الله المشار اليها فى حديث
مشهور معتمد الرواة مروى عن ابى عبد الله جعفر الصادق ع قال ع ان
الله تبارك وتعالى خلق اسما بالحروف غير مصوت وباللفظ غير منطق و
بالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ منفى عنه الاقطار
مبعد عن الحدود محجوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستور فجعله كلمة
تامة على اربعة اجزاء معا ليس شئ منها قبل الآخر فاظهر منها ثلثة لفاقة
الخلق اليها وحجب واحدا منها وهو الاسم المكنون المخزون وهذه الاسماء التى
ظهرت فالظاهر هو الله تبارك وتع وسخر لكل اسم من هذه الاسماء اربعة
اركان فذلك اثناعشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلثين اسما فعلا منسوبا
اليها فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصور الحى القيوم لا
تاخذه سنة ولا نوم العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر





العلى العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن البارئ المنشئ البديع الرفيع
الجليل الكريم الرازق المحيى المميت الباعث الوارث فهذه الاسماء وما كان
من الاسماء الحسنى حتى يتم ثلثمائة وستون اسما والحديث مذكور فى الكافى
وقد شرحناه فى شرح الاسماء المعروفة بالجوشن الكبير وكونها ابحارا باعتبار وجوهها
هذا باعتبار الفاعل وتاثيراته ففى القابل ايضا حصل ثلثمائة وستون تاثرا
وانفعالا الى ان حصل فى جسم الفلك ثلثمائة وستون درجة و
بهذه الحركة تتحرك الافلاك تحركا بالعرض وذلك لقوة نفس الفلك الكلى
واما حديث التشبيه بحركة السفينة وحركة راكبها الى خلاف جهة حركتها
فغير مستقيم لان ذلك فى الحركة المستقيمة ولا يتم فى المستديرة اذ يتصور بل
يتحقق حركة الكرة المجوفة بالحركة المستديرة مع سكون ما فى جوفها وهذا
الفلك الكلى للطافته آة امثال هذا الحكم وكذا قوله بعد سطور ثم اعلم ان
الله انشأ الافلاك الباقية انما يمشى على ما هو المشهور بين القوم من القول
بالفلك الاطلس لا على المحتمل الذى سبق ذكره من كون الفلك الكلى مجموع الثمانية
كما لا يخفى هو فلك الكواكب ليس مراد القائل ان حقيقة جهنم ما حواه هذا
بل مراده ان حكم الحواس حتى البصر انما هو الى هنالك فاذا ادرك هذا وما حواه
غير متدلية بالحق ومن دون ان تكون مجالى اسمائه وصفاته بل بما هى متشتتة
متكثرة مضافة الوجود الى المهيات والمواد صارت منشأ للورود على جهنم
ولما كان عدد ابوابها عدد المشاعر الخمسة الظاهرة والاثنين الباطنين اعنى
الحس المشترك والوهم والا فجهنم مخلوقة بالعرض للانوار والكرسى وما حواه



انوار الحق وفى حق من يأخذه بلغته الى الله منشأ الورود على الجنان وبدرجات
كل العوالم الوجودية مراتب علمه وانوار وجهه ولعل المراد من الكرسى اه
اقول لكل حقيقة رقيقة فى هذا العالم والاطلس رقيقة العرش فيكون
فلك الكواكب رقيقة الكرسى بل الكرسى فى قوله تع وسع كرسيه السموات
والارض اشد مناسبة بالنفس الكلية بمعنى الاصل المحفوظ فى جميع النفوس
السماوية والارضية بما هو متوجه الى كلية الاجسام حتى يوافق قوله تعالى
وسع كل شئ رحمة وعلما وليس سعة كرسيه من قبيل سعة كرة محيطة بكرة
حتى ينتهى الى سدرة المنتهى هى فلك الكواكب اذ ورد ان سدرة المنتهى
شجر فوق السماء السابعة وباطن السدرة وحقيقتها هى البرزخية الكبرى
التى ينتهى اليها مسير الكل واعمالهم وعلومهم وهى نهاية المراتب الاسمائية
التى لا تعلوها مرتبة وكما يخرج من باب صورتها الى عالم جنات الافعال
كذلك يخرج من باب حقيقتها الى جنات الذات قد مدينها اى فى
النار حين تقول هل من مزيد نعم لا يشبع جوعات نار قهره الا نوال
لطفه والى هذا المنتهى اى المنتهى الصورى فانه منتهى اعمال الابدان
وحركاتها ومقطع الاشارات واما العلوم فانها من انوار النفس وهى
نافذة فى كل معنى وصورة فالعالم كله كجوهرة والعالم الجسمانى الذى هو
قشر العوالم جوهرة معربة كوهر مستديرة طبقاتها الثلثة عشر كلها شفافة
لطيفة سوى كرة الارض فكيف يكون اللبوب والبواطن من الانوار الاسفهبدية
السماوية والارضية والانوار القاهرة ونور الانوار من ورائهم محيط ونعم ما





قيل باده خاك آلوده تان مجنون كند صاف اگر باشد ندانم چون كند
ومن افاضل المتاخرين من ذهب هو المحقق الخفرى موجهها
الامكان الذاتى قد يطلق الامكان ويراد به الوقوعى وهو ان لا يلزم من فرض
وقوع شئ مح ويفترق عن الذاتى فى عدم العقل الاول لانه ممكن ذاتى
وهو واضح وليس بوقوعى اذ يلزم من فرض وقوعه مح هو عدم الواجب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا اذا عرفت هذا فان حمل الصحة على الامكان الذاتى لزم
المحذور كما اشار اليه ره فكيف اذا حمل على الوقوعى وربما زاد بعض المتكلمين
وقاحة وتجاوز عن الامكان الوقوعى الى نفس الوقوع فى قدرة الله تع وقال
لا بد من وقوع الترك فى اوقات موهومة لا تتناهى والكل مح عند التحقيق
وهذا اتم انحاء القدرة ومن هذا يعلم ان قول المتكلمين ان الله تع
قادر مختار خلافا للحكماء مقلوب عليهم لقولهم بالقصد فان القدرة
والاختيار الحقيقيين ما هو خال عن شائبة الجبر الذى فى الطبايع و
الفاعلين بالقصد المتعلقة بالجود واما الرضا والابتهاج
المتعلقان بذاته فهو عين ذاته بالطريق الاولى ونعم ما قال المعلم
الثانى بجلاله يكون فى الارادة ارادة بالذات حتى يكون فى غيره لا بالذات
وقدم لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم آة اقول من كان
عنده مناط الحاجة الى العلة هو الحدوث او الامكان مع الحدوث شرطا
او شطرا كيف يجوز ذلك واراء المتكلمين فى المناط تدور على هذه
لا بهذا الدليل اى لا بانه لو كان علة ومعلول ازليين لزم قدم

العالم بل بانه لوكان كذلك لم يكن المؤثر قادرا مختارا وفي المحاكمات اي لا بان الازلي
يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر بل بما دل اه اذ العلية بناؤها على الوجوب
وعدم التخلف وهما عندهم يصادمان القدرة والاختيار ولذا بعضهم
يجوزون التخلف وبعضهم يجوزون الوقوع مع التسوية او مع الاولوية اذ
الوجوب يؤدي الى الايجاب عندهم فيجوزنا اللاوقوع بدل الوقوع مع تحقق سبب
الوقوع ينافي افتقارها الى الفاعل المختار ان قلت فكيف قال لا
خلاف في القدرة والعالم عندهم قديم بالزمان كما قال المحقق قلت مقصود
الرازي ابداء التهافت في كلامهم فانهم وان قالوا بالقدرة لكن لم يقولوا بلازمه
وهو حدوث العالم والقدرة بزعمه ملزوم الحدوث او قالوا بالقدرة على
تعريفهم او يفرق بين القدرة والاختيار لكن من كلام المحقق يستنبط عدم
الفرق وسنذكر الفرق على طريق الحكما من كون الاختيار مسبوقية الفعل
بالمبادي الاربعه لان مثبتي الاحوال اه فان اراد نفي العلة والمعلول
الازليين بين الواجب ومعلوله فيكذبه ان لم تعرضوا الا عندهم معللة
بذاته كالعالمية والقادرية ونحوهما وان اراد نفي العلة والمعلول الازليين مطلقا
فيكذبه ان اختلاف المهيات الثابتة في الازل عندهم انما هو بالاحوال
وذلك في علومهم الطبيعية لانه يبحث عن العالم المشتمل على الاجسام
والجسمانيات المادية السيالة بخلاف حكمهم الثاني لانه يبحث عن الواجب
الوجود بان فعله كذا فهو بحث الهي ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر
مختار لانهم علموا ان فعل المختار يمكن ان يكون دائما مثل انك لوكنت دائم

الوجود



الوجود لكان نعلك اختياريا كفعلك في عمرك المنقطع وفعل الموجب قد يكون
مزدا لهم لتوقفه على شرط او دفع مانع كما في النار في احراقه الحطب الرطب
ثم كيف لا يكون مختارا وهو عين الاختيار القائم بذاته عندهم كما هو نقلا
عن المعلم الثاني انه لابد ان يكون في الاختيار اختيار بالذات ام كيف لا
يكون مختارا عندهم والاختيار الحقيقي الغير المقهور للداعي الزائد منحصر في
جنابه كما يأتي في الفصل التالي ام كيف لا يكون مختارا وعند محققيهم كل موجود
حتى الجمادات مختار عالم شاعر بوبه مريد اياه مسبح له ولان كل موجود له
حظ من ظهور ذلك المختار فحاشاهم من هذا البهتان وعلا ساحة
مجدهم من نيل خطوات هؤلاء العيان لان افاعيلها حركاتها
تسخيرية اي لا جبرية كما يقوله الاشعري فان هذا توحيد الافعال المنوط
بتوحيد الذات لا كتوحيده الافعالي المعرى عن التوحيد الذاتي الحاصل
وان كان مع التوحيد الذاتي العامي في حالة واحدة قد اشار بهذا
الدفع ما عسى ان يتوهم ان في الحركات الطبيعية ايضا يلزم الشيء و
نقيضه شيئا والوضع الذي يطلب يهرب عنه فان وصول الحجر عند
الهبوط الى الحدود التي تلي المبدء مطلوب لطبيعته وهو بعينه مهروب
عنه وحاصل الدفع ان في الحركة الوضعية الطلب لكل وضع عين الهرب
عنه فان الانتقال فيها من نقطة معينة والهرب منها عين الانتقال
اليها بعينها والطلب لها بخصوصها عند المعتزلة اه الكلام
كان في القدرة وكلام الشيخ في الاختيار والمال واحد لان الاختيار هو



كون الفعل مسبوقا بالمبادي الاربعة من العلم والمشية والارادة والقدرة وكانه
مركب اعتباري منها فاذا كان الاختيار بالداعي استلزم كون القدرة مؤثرة
بالداعي لان الداعي شعبة من نفس العلم لانه فينا هو التصديق بفايدة
الفعل وان كان المشية والارادة بالداعي كان تاثير القدرة بالداعي لتقدمها
على القدرة واعتبار المشية في تعريف القدرة والفرق بين المشية والارادة
ان المشية بالنسبة الى مهية المعم والارادة بالنسبة الى وجوده وايضا
المشية هي العزم الكلي المتعلق بالفعل والارادة هي العزم الجزئي
فانها ايضا قادرون على المشية اي لنا القوة والتهيؤ على المشية فقد
اطلق الشيخ القدرة هنا مجازا لا حقيقة لان القدرة كون الفاعل بحيث
ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لا كونه بحيث ان شاء شاء وان لم
يشا لم يشا فان المشية صفة والقدرة انما هي على الفعل وايضا لوكانت
مشيتنا بقدرتنا كانت مشيتنا بمشيتنا وهكذا كما سيأتي ذكره
فلم يكن تلك الارادة قصدا اي طلبا للفعل بسبب داع زايد بل هو
تعم فاعل بالعناية لان القصد الى الشيء يمتنع بقاؤه لان الطلب بالداعي
اذا تادى الى المطلوب المنظور انقطع من ذاته فالارادة هي العلم العنائي
يكون لا محركا ثانيا لان علمه فعلي وهو غير مناف لبكون مرضيا
به مرادا محبوبا بالعرض لذاته ثم كيف يكون منافيا والمعلول ملايم لعلته
وهي ينافي تفسير القدرة بصحة الفعل والترك لانه اذا كانت مشيته
تعم وجوبيا ازليه لم يتخلف عنها الايجاد والمشية معتبرة في القدرة ولذلك

فرسخم



المحصل للانواع الكاسرة باذن الله المتعال وجامع لفعلياتها كما ان الهيولى
مجمع قواها واستعداداتها هذا هو المشرب الا هنا الاعذب وهنا بيان اخر
اقرب الى الاذهان وهو ان يكون المراد ان الحيوانية مثلا نوع في الحيوانات
لا جنسية لها كما لا فصل لها الا في الانسان الواجب تعم هو المبدء
الفياض لجميع الحقايق والمهيات فيجب اه اي هو المبدء الفياض لجميع الوجودات
بالذات ولجميع المهيات بالعرض فيجب اذن بمقتضى الاصل الرابع ان يكون
جامعا لكل الوجودات على سبيل الوحدة والبساطة والكمال والشدة وبمقتضى
الاصل الاول والثاني ان يكون منشأ انتزاع كل المعاني والمفهومات ولكن
بدون ان يكون هي متحققة بالوجودات الخاصة بمقتضى الاصل الثالث فاذن
علمه بذلك الوجود الشديد الاكيد الغير المقيد بذاته عين علمه بجميع الوجودات
والمهيات ومع اجماله اي وحدته وبساطته عين الكشف التفصيلي كيف و
كلما كان الوجود اقوى كان النور به اشد لان حيثية الوجود حيثية النور فاذا
كانت المعاني والمفهومات ظاهرة متميزة كل عن الاخر حيث كانت موجودة
بوجودات متشتتة وانوار ضعيفة فيما لا يزال كان ظهورها وتميزها
اكثر واشد عند وجودها بذلك الوجود القوي وتنورها بذلك النور الشديد
في الازل فاصدا لله مع الجماعة فبيان ظهور المهيات في الازل بهذا الوجه هو
المناسب لهذا المنهج والمستنبط من اصوله واما بيانه بانه فياض المهيات
باسمائه وصور اسمائه فالمهيات والاعيان هنالك ثابتة كما قالوا
سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة فهو المناسب لمنهج العرفاء

وسياتى ان قلت على ما حققته من استقامة علمه الحضورى الذاتى بالنحو الاعلى من كل شئ
فى الازل واما علمه بالاشياء بما هى معلولات ومتحققات بالوجود الفعلى فكيف يستقيم
فى الازل وهى بما هى كذلك فيما لا يزال قلت الوجود الفعلى المنبسط على الاشياء ظهوره
ومقام الوحدة فى الكثرة كما ان الاول مقام الكثرة فى الوحدة فليس باينا عنه بل
كالوجود الرابط والمعنى الحرفى لا تحقق له على حياله ولا يصير موضوعا لحكم فلا تحقق له
الا بتحقق الاول ولا حكم له الا الانطواء فى حكمه فهو من حيث هو نور واحد فى
عين انبساطه على الكثرات طولا وعرضا علم تفصيلى ايضا كما ذكرنا فى طريقة
الشيخ الاشراقى س من صقع الاول سابق بسابقيته وايضا تلك المهيات
التى فى العين عين المهيات التى فى العين او مطابق بالفتح ومطابق بالكسر
الوجود الذى فى العلم تمام الوجودات التى فى العين وشيئية الشئ بتمامه
فنيلها ودركها نيلها ودركها وبالجملة مع تحقيق مسئلة السنخية
بين العلة والمعلول لا اشكال فى المقام اعلم ان مسئلة العلم مسئلة مهمة
فى الالهيات يستنبط اللبيب العارف منها كثيرا من المسائل الالهية خصوصا
مسئلة التوحيد الخاصى اذ كما مر قولنا البسيط كل الموجودات ليس الا مسئلة
العلم الحضورى الذاتى ولا يستقيم هذه الابحاث هدانا الله تعالى واياكم
لمنار الحق بمحمد وآله سلام الله عليهم اجمعين بان المراد من المهية هى المحدودة
اه وبالحقيقة المفهوم اذا كان محاكيا من الوجود المحدود الضيق كان مهية
لا اذا كان محاكيا عن الوجود الغير المحدود كمفاهيم اسمائه وصفاته
ولا يكون ايضا متحقق الوجود فى جميع المراتب وقد مر هذا فى معنى قولهم مهيته





انيته واما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود اه وايضا تلك المفاهيم
هنالك هى العلم بالمهيات لا مهيات وايضا فرق بين ان يكون المهيات
محاطة لذلك الوجود وبين ان يكون ذاتا له كان المهيات محاطة لعلم النفس
وليست ذاتا له بمقتضى الاصل الرابع ومهية الشئ يصدق عليه وايضا قال
العرفاء الشامخون اذا جاوز الشئ حده انعكس ضده كما اذا جاوز الشئ فى
الظهور حده انعكس الى الخفا واذا جاوز الشئ حده فى الفقر انقلب الى الغنا
بل اذا جاوز الشئ فى الكثرة حده بحيث لا شئ الا وهو يصدق عليه انعكس
وحدة فاذ لا حد للمفاهيم الكمالية هنالك ولا يحاط معنونها فكيف يق
للمحكى بها عنه ما هو ولو هذه المفاهيم يق فى جواب ما هو ان قلت ما ذكرته
كله موانع تحقق للمهية هنالك فالموجب والمصحح لتحقق المهيات والمعانى
هنالك قلت اما الموجب فلانه الجعل والافاضه واما هاهنا فهو ما ذكره
من ان كل ممكن يتحقق قبل وجوده الخاص من تبته لم يكن موجودا فيها فجميع
المهيات لا بد من تحققها فى المرتبة العلمية لتتصف بالعدم قبل وجودها
بل بالامكان قبل الاتصاف بالعدم فان عدم الحادث ازلى وامكان الممكن
ازلى كما فرق المتكلمون بين امكان الازلية وازلية الامكان واما المصحح فهو ان
المعتبر من المفاهيم المعتبرة فى كل مهية نوعية هو القدر المشترك بين
الموجود الطبيعى والمثالى والعقلى واللاهوتى فتفطن والانواع
المتباينة بحسب المفهوم متباينة اى متفاضلة الوجود فى مواضع اخرى
من غيران يصير وجودا اه قد خرج من هذا جواب اوضح لقوله فيما سبق فيلزم



ان يكون واجب الوجود ذا مهية اه وذلك لانه اذا لم يكن ذلك الوجود وجود تلك المعانى
والمهيات لم تكن هى ايضا مهيات لذلك الوجود ونقول ايضا ينتهى الحركة
الاشتدادية اه فى الاول الحركة الاشتدادية من اولها الى اخرها لاتصالها وعدم
تخلل السكنات فيها شئ واحد بالاتصال ينتزع منها باعتبار حدودها
مفاهيم متخالفة نوعية وههنا المرتبة الكاملة الشديدة الحاصلة فى منتهى
الاشتداد او التشديد الحاصل دفعة شئ واحد وفى عين وحدته مشتمل على وجودات
المراتب التى دونها ومهياتها فالاول كخط متصل واحد وهذا كنقطة وحدة
منطوية فيها جميع ما فى الخط والاول يناسب الوحدة فى الكثرة ولا سيما باعتبار
الحركة التوسطية التى هى راسمة للقطعية وهذا يناسب الكثرة فى الوحدة
ولو استعمل لفظ القوة فى هذا المقام لم يكن اه ويمكن ان يكون المراد
بها الشدة كما ان الشدة موضوعها الاصلى القوة على الممانعة كما مر فى السفر
الاول او القدرة مثل لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم وذلك الوجود الجمعى الالهى
عين القوة فالحاجة فى علمه تعالى الى اثبات الصور العقلية الزايدة
مفارقة كانت او مباينة اعلم انه اذا كانت الصور مباينة وهى العقول
يتصور فيها ثلثة اسولة احدها انه ما الحاجة الى وجود العقول وهذا
ليس مرادا ههنا وجوابه ان وجودها جوده تعالى وجوده ذاتى وبما هو فعله
هو تعالى مبدئها وغايتها وثانيها انه ما الحاجة فى علمه تعالى بالاشياء الى العقول
حتى يرتسم فيها صور الاشياء وتكون هى دفاتر علمه تعالى كما سيجئ بيان مراتب
علمه تعالى وهذا ايضا ليس مرادا ههنا وجوابه ان هذا العلم علم العقول بمقتضى





انها مجردات بالفعل علومها عين وجودها وان لم يكن عين مهياتها بل كل مجرد
عاقل بذاته وبما عداه مما هى معاليل ذاته فلا يمكن ان يق علم احد يغنى عن علم
الاخر وان كان علم كل عالم علم البارى تعالى ايضا لان معاليله حاضرة بذواتها
وصورها العلمية لذاته لكنه علم فعلى له تعالى اى فى مرتبة فعله وثالثها
انه اذا كان ذاته علما بسيطا بكل الاشياء وفى عين بساطته تفصيليا كما
قلتم بل قد مر ان من يقول بالعلم التفصيلى متاخر عن ذاته فهو قاصر النظر فما الحاجة
فى علم الذات التفصيلى عندكم الى الصور العلمية المقارنة او الصور الافلاطونية
والعقول النورية حتى تكون انفسها لا الصور التى فيها كما فى السؤال الثانى
علوما تفصيلية وهذا هو السؤال المقصود ههنا وجوابه ما ذكره س قوله
قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله اه تعقل مصدر مضاف الى
المفعول ان قلت لا نم انه لازم منه فان تعقل ذاته الذى هو العلم بالعلة
يستلزم تعقل معلوله مطلقا لا بالصور بخصوصه بل اذا كان تعقل المعلوم منطويا
منطويا فى تعقل العلة ذاتها فقد حصل مقتضى القاعدة بوجه اولى فالسؤال
بعد باق قلت قد اشار س الى دفع ما ذكرت بقوله على الوجه الذى
هو معلولها وكذا بقوله وهذا نحو تعقلها على وجه لا يكون هى بحسبه معلوله
فحاصل كلامه س ان العلم بالعلة كما اقتضى علمه بالنحو الاعلى من كل معلول
وهو الوجود الالهى منه كذلك اقتضى علمه بالنحو الادنى منه وهو الوجود
الفعلى الذى المعلول به تعالى وهذا العلم انما هو بالصور ان قلت اذا
كانت الصور مقارنة فكون هذا العلم بالصور ظاهر واما اذا كانت مباينة

ای عقولا نوریة فکیف یکون بالصور لان نفسها علوم کما عند الافلاطونیین قلت هذه
وان کانت لانفسها علوما بانفسها لکنها صور علمیة قائمة بذواتها اللی جهات
المادیة وایضا بماهی مضافة الی الحق تعم وانواره وعلومه وموجودة بوجوده
وازلیة بازلیته صور وهی بعینها بماهی هی ومن حیث انها معلو لا ترد وات
الصور ومعلومات کما مر وهذا غیر تعقلها اه فان تعقلها علی ذلک الوجه
موجب قاعدة البسیط کل الوجودات وقاعدة معطی الکمال لیس فاقدا له
وغیرهما من الاصول لا قاعدة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول وعلة لراذ
لیس فی التعقل علی ذلک الوجه علمان الا ان یراد الاستلزام الغیر المتاخر فی الوجود
واما تعقلها علی وجه المعلولیة فهو موجب قاعدة العلم بالعلة علة او
مستلزم للعلم بالمعلول فعلی هذه القاعدة کانت المثل النوریة ایضا علم التفصیلی
الثانوی کمطلق الوجود المنبسط علی ماهو طریقة الشیخ الاشراقی س ان السؤال
فی العلم الحضوری الفعلی الذی هو الوجود المنبسط السؤال والجواب الجواب قوله
لا من جهة اخری تخالفه سواء کانت ثانیة او ثالثة فان الترکیب جهة ثالثة
فاختلاف احوال الوجود وانحائها وانفکاک بعضها عن بعض اه لا یخفی
ان الانفکاک وفقدانا او فی موارد اخری لو اقتضی الترکیب لزم ان یکون انفکاک
العلم والقدرة والارادة والتکلم وغیرها فی غیره تعالی ایضا مقتضیا للترکیب
اذ کما ان اشتمال النوع علی الجنس والفصل مع کون جعلهما واحدا ووجودهما واحدا
مقتض للترکیب بسبب انفکاکهما فی موارد اخری کذلک انفکاک ماذکر من الصفات
فینا بل کونها موجودة بوجودات وان لم یکن منفکة بعضها عن بعض اذ





معلوم ان الصورة العلمیة فینا شیء والمیل المؤکد شیء اخر وکذا القدرة ونحوها
فانها متعددة وجودا ایضا بل الکلام کان فی المهیات المکثرة کما ینادی
بر قوله س مع کون المبدء الاعلی مصداقا ومظهر المهیات الممکنات کلها
وقد مر انفا ونح فکون المهیات المختلفة والمتعانده کالتحریک والتحرک
والبیاض والسواد وغیرها مع کونها موجودة بوجود جمعی فی مقام تصالح
المتعاندات وتعانق المتضادات موجودة بوجودات متخالفة
فی مقامات اخر ظاهر فالحق فی الجواب ان یقال الاشتمال علی الجنس والفصل
کان منشأ للترکیب فی المرکبات الخارجیة لانهما یؤخذان علی وجه یکونان
مادة وصورة ولا تفاوت بین هاتین وهذین الا بالاعتبار وفی المرکبات
العقلیة التی هی بسایط خارجیة کالاعراض کان لها مادة وصورة تبعیة
ای تبعا لموضوعاتها اولها مادة وصورة عقلیة وایضا هذه المفاهیم
هنا حکایات عن المهیات الجنسیة والفصلیة المتحققة والکلیات
الطبیعیة الموجودة ولها عموم وخصوص بخلاف ماهنالک فانها
حکایات عن الوجود الجمعی منزلة الکل منزلة مفهوم الوجود بالنسبة الی
حقیقة الوجود ولا مهیة هنالک کما مر وکلها مساوقات ومن
الامور الواجبة ادراکها اه اذ یستنبط منه سوی مانحن بصدده کیفیة
کون الاشیاء فی عوالم الذرات ومسئلة القضاء والقدر وکیفیة هبوط
الارواح مع عدم التجافی من نشأتها وعدم تبدل لذاتیاتها وخاصیاتها
وکذا حال عروجها بهذا النحو فانه اذا کانت المهیة محفوظة فی هذه البرزات



والوجوداتها ایضا اصل محفوظ وسنخ باق کان هبوط الموجود الطبیعی ای تسفله الذی
هو ذاتی هذه المرتبة من الوجود عین هبوط ذلک الموجود اللاهوتی والجبروتی
مع انه لم یبرح عن ذلک المقام الشامخ وعروجه ای علوه الذاتی عروج هذا الموجود
الطبیعی بالحقیقة لاتصاله به فتلک الحقیقة عین هذه الرقیقة وبالعکس
فبالحقیقة کالهذه المعرفة بالجمع بین المتقابلین اذ مع انه لا موقع للتراب
فی عالم التجرد والتنزیه ولا یمکن ان یتخطی قبر انجم نفسه هنالک ویتصل
بالافلاک والاملاک وکذا فی عکسه اذ مع انه لا یسع هذا العالم للنفوس
فضلا عن العقول ولا وضع ولا جهة لها قد جاءت من معادنها ودخلت
هذا العالم وعمرته واحییته واتصلت بریدیه الامر من السماء الی الارض
ثم یعرج الیه الایة یعلم ما یلج فی الارض وما یخرج منها وما ینزل من السماء وما
یعرج فیها وهو معکم اینما کنتم والله بما تعملون بصیر بنوع علة
لانها عین ذاته وذاته علة لا انها القابلة للفضایل حتی تنفعل عن غیرها
من غیر ان تنقسم وتتکثر وجودا ولا تحولت بان تنفصل منه کالقطرة
من البحر فانه تولید تعالی عن ذلک بل بانها تضاف الی غیرها والتوحید
اسقاط الاضافات وما الروح والجثمان الا ودیعة ولا بد یوما ان ترد
الودایع ولا تسکن فی مکان وقد عبر المعلم الاول فی موضع اخر عن الوجوب الذاتی
بالسکون لکنه السکون المعنوی ای لا حالة منتظرة له ولا انتقال له
من حال الی حال بل هی اینیة تنبجس منه الانیات کلها بل للترقی لانه
لما قال الفضایل ای الصفات الکمالیة تنبع منه ترقی وقال الوجودات





والذوات تنبجس من وجوده وهذا هو الکثرة فی الوحدة کما ان قوله فانها موجودة
فی کل الانیات هو الوحدة فی الکثرة وقد علل الاولی بالثانیه علی نحو قوة
الانیة ای علی قدر قابلیتها وذلک ان العقل یقبلها اکثر لان اسمه الاعظم
ومظهره لانه یقول لسان حاله من رآنی فقد رای الحق فهو اکثر قبولا
من تجلیه من النفس لکونه امرا بالفعل لا حالة منتظرة له بخلاف النفس
فانها وان کانت بعضها مستکفیة الا انها ناقصة وامر بالقوه فی
اول الامر والاجرام السماویة اقبل لکونها مظهر دیمومته ومجلی اسمه
الذی هو حی لا یموت ودائم لا یفوت فالمقصود ترجیح جرم السماء بماهو
جرم علی جرم الارض بماهو جرم الارض واما وجودات خلفاء الله فترجیحها
من حیث سر الله المودع فیها لا من حیث جرم العنصر قلنا لانه احد
مبسوط ای بسیط قد جعل ما هو مناط الاشکال مناط الدفع کما مر ان
البسیط الحقیقی لا سلب فیه لیس غیر شیء من الاشیاء واذ لیس
غیره مهیة خاصة وهی المرادة بالهویة هنا فهو کل الاشیاء وکان له
معیة بکل التعینات کما قلنا سابقا فی ان لا مهیة له وذلک ان
العقل فعل فعله ذا صور کثیرة ای العقل الذی هو فی سلسلة العقول الطولیة
فعل سلسلة العقول المتکافئة التی هی ارباب الاصنام وکل واحد منها
صورة بمعنی ما به الشیء بالفعل فیها جمیع الکمالات التی توجد فی افراد
نوعها الطبیعی وقال ایضا ان الاشیاء الطبیعیة الی قوله الی
یاتی الاجرام السماویة لعل ظاهره یدل علی ان النفوس الجزئیة بعد طی

مراتب الاجسام العنصرية تتعلق بالاجرام السماوية طبقة بعد طبقة وبعد
طى مراتب الاجرام جميعا تتحد بالنفس الكلية والعقل الكلى كما هو مذهب
بعضهم لانه مستلزم للتناسخ فلابد ان يحمل كلامه على طى المراتب على نهج
الاتصال وعلى الصيرورة على سبيل الاستكمال والتبدلات الذاتية
بالحركات الجوهرية فالمراد بالجرم السماوى الروح الدماغى الذى هو فى
الصفا والاعتدال كالفلك ولذا صار مطية للقوى ومعسكر الجنود
النورالاسفهبد ومكتسبا بخلعة الحيوة او الجسم المثالى الذى لا يبلى والحق
ان يق مراده التعلق بالاجرام السماوية بنحو التعلق بالمظهر من غير ان يصير المتعلق
جسدا حتى يلزم التناسخ واذا كان احد شديد التعلق بصورة لوفته له بل معشوقة
له ولا يمكن نيلها الا فى المظهر كالماء او البلور او نحوهما لا يلزم ان يكون نفسه
والترقى الى مقام النفس الكلية والعقل الكلى وعدمه طى الاجرام السماوية شبيه
الطفرة لان يصير النفس الانسانية فى سيره وسلوكه فى الدنيا بحيث يكون
شبعانا عن الجسم بالكلية بالتخطى فى عالم الافلاك كالانبياء او بغير ذلك
وذلك الطى لا يتيسر لمن له الف وانس بالعنصريات وصفاتها واشكالها
واطوارها الا بالانخلاع التام عنها والكراهة عن الاكل والشرب ونحو ذلك
ما هو ديدن عالم العناصر وانهاد ائما كالوصال والراقع ويصير منسلخا
عن الانس بالجزئيات الداثرة الغائبة من المبصرات والمسموعات الباطلة
وغيرها ولذا قال العلامة فى شرح حكمة الاشراق فى كيفية الرياضة وليقعد
فى بيت مظلم بعيد عن اصوات الناس وما نقل ايضا عن بعض فى

استكمال



بالافلاك
استكمال الافلاك من ان نفوسها بعد الكمال يرتقى الى عالم العقول وتتعلق
من عالم العناصر نفوس كاملة محركة لها وهكذا الوضع يتوقف على الانسلاخ
المذكور والتشبه بالافلاك          والعقل هو الاشياء اى جامع فعليات
الاشياء فى مقام ذاته بنحو الكثرة فى الوحدة وفعلياتها فى مقام الكثرة مجالى
وحدته وقوله واذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن
العقل ابطال لقول من يقول المتغير محتاج الى العلة فى البقا ولقول
من يقول بانقطاع الفيض وامساك الجود وافول النور لعنوا بما قالوا
وبالحقيقة لم يفهموا معنى العلية والمعلولية          ولعله لم يثبت فى
شئ من الكتب الى الان نعم ما ذكره س هو العلم التام الكامل والعرفان
الجيد الموفق الفاضل هزار نقد ببازار كاينات آرند يكى بسكه كامل
عيار ما نرسد          وليس المراد من الاسماء ههنا هى الفاظ العالم
القادر وغيرهما ولا تتوهمن من اخذ اسم العالم ههنا دورا فان اثبات
العلم موقوف على ان اسم العالم من لوازم وجوده تعم كغيره من الاسماء
على ما اخذه س فى البيان وهذا ايضا موقوف على اثبات العلم له
فيلزم الدور لانا نقول اولا اثبات اصل العلم بالغير معلوم من قاعدة
هى ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول والكلام فى الكيفية واثبات
العلم التفصيلى بالغير فى مقام ذاته فكون اسم العالم بالغير من لوازم
ذاته لا يتوقف على اثبات هذا العلم وثانيا انه ليس الغرض ان المهيات
معلومة فى الازل لكونها متعلقات اسم العالم بل لكون كل مهية متعلقة



اسم يربها ويناسبها كمهيات الملائكة المقربين لاسمه المبدع والافلاك لاسمه
المخترع والكاينات لاسمه المكون وكذا الموحى والملهم والهادى والمرشد و
نحوها بمقتضى الملك والسعداء من الانس واضدادها بمقتضى الشياطين من
الجن والاشقياء من الانس وكذا الرازق المرزوق والغافر المغفور وهكذا
فالغرض ان له تعم لوازم هى اسماؤه ولها ايضا لوازم هى متعلقاتها ومربوباتها
من المهيات واعيان الممكنات بحيث لو كانت تلك الاسماء مهيات
لاطلقنا على تلك المتعلقات من الاعيان والمهيات لوازم المهيات
وجميع لوازمه تعم سواء كانت الاولى او الثانية التى هى لوازم اللوازم
لوازم غير متاخرة فى الوجود منزلتها من وجوده منزلة المفاهيم الذاتية
من الوجودات الخاصة حيث ان المحكى بها عنه الوجود الاول من كل واحد منها
والعلم بوجود الملزوم عين العلم بوجود اللازم الغير المتاخر وجودا
وانما هى اسماء الاسماء وتقدم فى السفر الاول وغيره ان الوجود الصرف الماخوذ
بلا تعين كما اطلق عليه اللاتعين البحت هو الذات واذا اخذ ذلك الوجود
العينى متعينا بتعين كمالى فذلك الوجود العينى المتعين هو الاسم كما اذا
لوحظ انه ظاهر بالذات ومظهر للغير فهو اسم النور واذا لوحظ فيا نية
ذلك النور بذاته عن شعور فهو القادر واذا لوحظ انه ما به ينكشف ذاته
لذاته وكذا كل شئ لذاته فهو العالم واذا لوحظ انه الاعراب عما فى الضمير الغيبى
للاعيان الثابتة فى الازل وفيما لا يزال فهو المتكلم وقس عليه الباقى
ولا ايضا المراد بالصفات اه كما هو مصطلح المتكلمين حيث يقولون الصفة

ويريدون



ويريدون بها المعنى القائم بالغير          وكثيرا ما يطلق الصفة فى كلام الحكماء
اه ويطلق فى عرف المتكلمين ايضا على هذا المعنى حيث يقولون الصفة
النفسية ويعرفونها تارة بما ينتفى الذات بانتفائه كسوادية السواد
وتارة يقع به التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين
كالفرق فى تعاليم الحكماء اه اذ كما ذكرنا فى تحقيق معنى الاسم فى اصطلاح العرفاء
نفس ذلك التعين الوجودى هو الصفة والوجود مع ذلك التعين هو
الاسم ونفس ذلك الوجود قطع النظر عن التعين هو المسمى فاذن كون لوازمه
تعم غير متاخرة فى الوجود بل متحدة فيه ظاهر          فالذات الماخوذة
مع كل منها اى مع كل من المحمولات العقلية هذا وكذا قوله ونفس ذلك
المحمول العقلى لا ينافى ما هو تحقيق معنى الاسم والصفة من انها الوجود الحقيقى
لان مراده المفهوم من حيث التحقق لا المفهوم العقلى بما هو عقلى
ولا قائمة به لا يمكن حمل القيام على القيام الصدورى وان امكن فى سابقه
على وجه بعيد بناء على احتمال الاولوية الكافية اذ يلزم التكرار مع قوله
لا ايضا مجعولة فليحمل القيام فى الموضعين على مثل قيام الهيولى بالصورة
الجسمية فى التحقق وقيام الهيولى المصورة بالصورة النوعية فى التنوع
انما لم يكن للمهية مجعولة للوجود لانها دون الجعل          فاذن تلك الاسماء
والصفات اى بما هى مفاهيم          فالحق تعم بوجود واحد اه فان وجودها
على الوجه الذى هى بحسبه معلول وجود رابط ومعنى حرفى ليس له تحقق
على حياله ولا يصير موضوعا على حدة فعلمه تعم بوجودها على هذا الوجه منطو

في علمه بالنحو الاعلى من وجودها كما ان علمه بها على هذا النحو ايضا منطو في علمه بذاته
وبالجملة الحقايق المتاصلة اه اشارة الى العروج بعد الهبوط   ص ولا نبي
مرسل حتى نفسه ص بما هو نبي مرسل   كان دعوى الرسالة لا يلايم دعوى المقام
هنالك بل الرسول بما هو رسول لا ينطق بامثاله وانما هي صادرة عنه بما هو ولي
فان كل نبي ولي ولرم الولاية الكبرى   بعض الصورة الحاصلة الصورة
بمعنى ما به الشيء بالفعل هنا ولو حملت على العلم الحصولي كما اشتهر تعريفه
بها لم يصدق على علم النفس او العقل الواجب بذاته لكونه حضوريا لا صوريا
بهذا المعنى   ولك القدرة اه لو طوى ذكر القدرة في النظاير وذكر الارادة
لكان اولى لانها وزان العلم قد يكون كيفية نفسانية كالشوق المؤكد الى
فعل وقد يكون جوهرا نفسانيا كارادة النفس ذاتها بخلاف القدرة فان كون
النفس قدرة على ذاتها غير معقول وان كانت قدرة على غيرها وقد يكون جوهرا
عقليا وموجودا ولجبا كما يتحاج كل منهما بذاته بل كان اولى من وجه اخر ايضا
وهو ان العشق الذي هي باقسامها من شعبه اطلق على الكل في لسان العرفا
كما قيل اذا تم العشق فهو الله وقيل بالفارسية پيمبر عشق ودين عشق
وخدا عشق زفوق العرش تا تحت الثرى عشق وقيل ايضا هرچه گويم
عشق ازان برتر بود عشق امير المؤمنين حيدر بود الى غير ذلك من مقالاتهم
الذوقيه وايضا الكلام في بيان طريقة اهل العشق فذكر العشق وطي حديث
الاغيار اقرب الى المقصود   في المعلومات او في الوجودات امر لا يكون
له حكم هذا مثل ما ذكره المص س في اول الاصول السالفة ان كل هوية وجودية





هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها فالمراد بالحكم المحكوم به
وبالمعلومات مفاهيم الممتنعات والاعيان الثابتة فاجتماع النقيضين
مع كونه معدوما والمعدوم بما هو معدوم بسيطا يصدق عليه معدوم و
ممتنع ومغاير لاجتماع الضدين مثلا والعين الثابت يصدق عليه
ممكن ومعلوم ومتميز ثبوتا ونحو ذلك   واعلم ان التركيب الذاتي اي
كثرة المفاهيم الحاكية عن ذاته بذاته   بالنظر الى اختلاف التركيبات
الامكانية اي القدح لاجل اختلاف في التركيبات الامكانية وجودا
فاضافة الاختلاف بتقدير في   فيطلب التركيب الخاص اه
يعني في التركيبات الامكانية المختلفة اجزائها وجودا لا بمجرد المفهوم
كما يلزم الاحتياج الى علل القوام يلزم الاحتياج الى علل الوجود لئلا
يلزم التخصيص من غير مخصص   غير ذات القابل اي غير نفس ذات
المتشكل وانما حملنا على ذلك لان المخصص هو المادة القابلة اذ قد تقرر
ان الصورة الجسمية محتاجة الى الهيولى في التشكل   فحكموا عليه
بالنعت اشارة الى طريقة المعتزلة القائلين بالنيابة في صفاته تعم
فانهم ينفون حقايق الصفات عن ذاته لكن يترتب على ذاته ما يترتب
على ذوي الصفات فباعتبار نسبة الى اثار الصفات يحكمون عليه
بانه عالم وقادر وغيرها   فحكموا عليه بان له صفات زايدة اشارة
الى طريقة الاشاعرة والحاصل انه لا مفر لاحد من الحكم عليه تعم بكثرة ما
من حيث مفاهيم اسمائه وصفاته لا اقل وهذه الاسماء السبعة التي



عددها ذكرها في مواضع اخرى ايضا وبقي لها ائمة الاسماء ولكن زيادتها
وجودا ليس مذهبه وقد ذكر مذهبه اولا وهو الزيادة مفهوما فقط
كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال اي سواء كانت موجودة بالوجود
العلمي الالهي او بالوجود الامري والكوني بل الامر كله في نفسه اي في الوجود
الخارجي وكذا في علم الله مفصل وليس المراد من عدم الاجمال ومن تفصيل
الامر كله في نفسه ما بحسب شيئية الاعيان ومفاهيم الصفات خاصة
في العلم الازلي لقول المص س هاتين المرتبتين من العلم ومعلوم
ان احديهما وهي المرادة بالحكمة انما هي العلم بالوجود الجمعي اللاهوتي لكل شيء وهو
العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي والاخرى وهي المرادة بفصل
الخطاب انما هي العلم بالوجودات على الوجه الذي هي به معلولة وهذا
تفصيل عين الاجمال اي هذه الكثرة عين تلك الوحدة وهذا النشر عين ذلك
الطي وهذا الفتق عين ذلك الرتق وكشف التفصيل في عين الاجمال
الواقع في عبارة هذا الشيخ الجليل محمول في سياق المص على هذا   ولا
يبعد ان يكون قوله تعم اه انما قال لا يبعد لان ظاهر قوله تعم احكمت اياته
ان اياته محكمة لا متشابهة برد المتشابهات الى المحكمات وهو من حمله
على انها ذوات حكمة من باب افعل بمعنى صار كذا ولكن مالهما واحد لان
المحكمية باعتبار الحكمة   وهي السابقة من الجيش ومنه ما يقال
في اسد الله الغالب علي بن ابي طالب ع مفرق الكتايب وقال الشاعر
هو الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم   كما لبست





قد يتكلم في القدرة وقد يتكلم في الارادة والحاصل ان بعد معرفة الارادة
الوجوبية وانها عين العلم الفعلي الوجوبي الذي هو عين ذاته تعالى
يعلم انها لا يمكن الصحة والامكان في تعريف قدرة الله تعم والمتكلمون القائلون بالوجوب
وان قالوا بالامكان بالنظر الى الذات والوجوب بالنظر الى اعتبار الارادة
لكن لما كانت الصفات عين الذات كان اعتبار الارادة وغيرها واحدا
وظهر تعلق البحث عن الارادة بالبحث عن القدرة   ان يقع منه
اللامشية وقتا ما او مراه فعلى الاول يثبت حدوث العالم على طريقة
القشريين من المتكلمين وعلى الثاني يثبت القدرة والاختيار على ما
هو طريقتهم وايضا على الاول كانت الصحة المعتبرة في القدرة عندهم
محمولة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عن القادر انفكاكا
زمانيا وعلى الثاني كانت محمولة على الامكان الذاتي وهو من يريد ان
ينفي الامكان عن ايجاده تعم بقسميه وانه لا يعتبر في قدرته الا تلك
الشرطية المذكورة وقد تقرر في موضعه ان الشرطية تتالف من صادقين
ومن كاذبين ومن صادق وكاذب ومن واجبين وممتنعين وواجب
وممتنع ودخول ادوات الشرط فيما نحن فيه باعتبار مفهوم المدخول
وعنوانه   فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية الوجوب بالقادرية
كما لا يخفى وجهه   يمكن في حقه مشية ان لا يفعل لا يمكن من وجهين
احدهما ان سلب حقيقة الفاعلية عنه بمنزلة سلب الشيء عن نفسه
اذ لا معنى في ذات الفاعل الواجب بالذات سوى صرف ذاته وثانيهما

انه لا يتعلق المشية بالنفي المحض فانه عدم ولا شيء اى ليس وجودا وشيئا ولذا
عبر القوم بانه لو لم يشأ لم يفعل من تفصى من لزوم جهة امكانية قد
يقال ان الامكان هنا انما هو الامكان بالقياس الى الغير ومعناه هنا عدم
اقتضاء ذات الفاعل شيئا منهما لا الامكان الذاتي وهذا مردود بان الامكان
بالقياس انما يصح فى اشياء لا علاقة لزومية بينهما كما مر وهذا من
سخيف القول فان ما ذكره اه وايضا القدرة صفة الواجب تع والصحة
ح صفة المع وكيف يصح تعريف صفته تع بصفة معلوله والمعرف والمعرف
لا يكونان متباينين وان ترجح ارادة على ارادة من دون مرجح اى هذا
يلزم عليهم لانه لازم قولهم فانهم حيث قالوا بجواز الترجيح من غير مرجح دون
الترجح بلا مرجح والا لانسد باب اثبات الصانع الزموا بالثاني بانه اذا
كان المختار رجح احد مقدوريه على الاخر بمحض ارادته نقلنا الكلام الى نفس
الارادتين المتساويتين وبعبارة اخرى الى نفس الترجيحين فان استند
ترجيح احدهما الى مجرد ارادة اخرى او ترجيح اخر وهكذا لزم التسلسل والا فقد ترجح
احد المتساويين على الاخر بلا سبب فنفى المرجح الغائي مستلزم لنفي المرجح
الفاعلي ففي هذا شدة النكير والتعيير عليهم تقريعا لهم ويجوز
عنده تخلف النتيجة لان ترتبها عليه بمحض جرى عادة الله تع على مذهب
الاشعري ولا لزوم عقلى بينهما كما على مذهب غيره فان القياس عند الحكيم
علة معدة للنتيجة وعند المعتزلة مولد لها كقوله فى ساير الافعال التوليدية
فكلاهما قائل بالعلية والمعلولية والوجوب واللزوم يستحيل فرض خروج





اولا وقوعه وكيف يكون الطرفان طرفا واحدا والواقع بين اللائين متساويان كان
مع الاولوية ولم ينسد جميع انحاء العدم مثلا بل قولهم بالوقوع بمجرد اللفظ
فان حيثية الوجود كاشفة عن الوجوب وحيثية العدم عن الامتناع
فاذا لم يكن وجوب لم يكن وجود واذا لم يكن امتناع لم يكن عدم وقد مرت
المسئلة فى السفر الاول وقد كتبت هنالك ما يوضحها انشاء الله فى قطع
النسبة الامكانية اى الامكان بمعنى سلب الضرورتين لا بمعنى تساوى
الطرفين اذ المفروض واجبية احدهما او موجوحية الاخر وحاصل كلامه
انه بعد تحقيق ان مناط الحاجة الى العلة هو الامكان يعلم انه ما دام
الامكان باقيا فالحاجة الى العلة باقية بعد ولم تنسد بفرض السبب الاولوى
مع المص وان ذهب سلسلة الاسباب الكذائية الى غير النهاية
فى انها فالاولوية الاولى اه فانها ايضا مهية من المهيات فكما
ان المهيات الممكنة لم يكن الوقوع فى حقها واجبا بل اولى من اللاوقوع
كك مفهوم الاولوية على هذا المذهب لم يصر وقوعها واجبا
بل اولى فمع جواز لا وقوعها او لو مرجوحا كيف وقعت وكما ان الممكنات
الغير المتناهية فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم كك الاولويات
الغير المتناهية فى حكم الاولوية الاولى فى جواز لا وقوعها فالم ينسد جميع
انحاء عدم الشيء لم يوجد ولم يستحق عند العقل حمل موجود فبزغ
نور الحق اى ظهر انه لا بد من الوجوب الذى هو نور الحق وهو وجهه الذى
اينما تولوا فثم وجه الله ولو وجد الشيء بمجرد الامكان بمعنى تساوى الطرفين



او بمعنى جوازهما على تقدير القول بالاولوية فاين النور واين الوجه سوى
غسق الامكان وظلمة الاولوية الغير البالغة نصاب الوجود فيلزم صدق
اينما تولوا فثم وجه المهيات الامكانية وذلك خلاف ما تقرر فى الكتاب
الحكيم الالهى اعلم ان نسبة الارادة الواحدة اه وذلك لان الارادة
فينا هى الشوق الاكيد الشديد الموافق للمراد وهى الجزء الاخير من العلة التامة
ولا يمكن المراد من التخلف عنه والمتكلم ايضا يقول لا بد ان يؤدى
الشوق الى الجزم بالاتيان بالفعل ثم الى العزم ثم الى القصد اذ العزم قد
ينفسخ ثم القصد لا يتخلف عنه الفعل فتقوم الارادة المتشخصة بالمراد
المتشخص وهو من مشخصاتها اذ الارادة المطلقة لا وجود لها اذ الشيء ما
لم يتشخص لم يوجد لا ينافى قولنا اه حاصله ان ارادته تع ليس وحدته
عددية محدودة بل لها وحدة حقة حقيقية تتعلق بالوجود المنبسط
الذى له وحدة حقة ظلية كما انها ايضا مشية الفعلية المتعلقة
بكل وجود وموجود هى المرادة بالذات وهى الوجود لا المرادة بالعرض
وهى المهية وتحت هذا امر عظيم لاهله اذ يعلم منه سراية العشق
وان العاشق والمعشوق من مصدر واحد وان الارادة متحدة مع المراد
اتحاد الوجود مع الموجود فتلك الارادة السارية اذا اضيفت الى العالى
كانت عشق العالى للسافل واذا اضيفت الى المهيات كانت عشق السافل
للعالى قدماء المعتزلة دون متاخريهم القائلين بان الشيء ما لم يجب
لم يوجد ومن يجرى مجرى قدماء المعتزلة هم الاشاعرة القائلون بالتخصيص





ولكن جعلوا المخصص الاولوى غير مباين للفاعل اذ عندهم نفس الارادة الجزافية
تعالى الله عما يقولون هى المرجحة وقد اشار الى ذلك فيما بعد كما اشار الى
شمول المخصص الوجوبى لذات الوقت وللمصلحة العائدة الى العالم المؤدية
الى التعطيل الايلة بحسب الباطن الى كفر اليهود اذ قالت اليهود يد الله
مغلولة والله تع دعا عليهم فقال غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه
مبسوطتان ومن اسمائه تع باسط اليدين بالرحمة وباسط اليدين
بالعطية اى يده الجمالية ويده الجلالية والتادية الى التجسم والتركيب
لاستلزامها الاستعداد والقوة الواقعية وحاملها المادة والمادة
محتاجة الى الصورة والمركب منهما هو الجسم من ان طبيعة الامكان
اه فاذا لم ينته الى المرجح الوجوبى كان بمنزلة ان يقال يقع الشيء بمجرد الامكان
فان كان بلا تخصيص اصلا كان بمنزلة ان يقال يقع بمجرد الامكان بمعنى
التساوى وان كان مع التخصيص بالمخصص الاولوى كان بمنزلة ان يقال يقع
بمجرد الامكان بمعنى جواز الطرفين والوقوع بمجرد الامكان كالوقوع بالاتفاق
وهو باطل محض اما المصلحة العائدة كلية اما التفصيلية يقتضى
ان يتعرض لمذهب الكعبى ايضا وليس منه اثر ولعله سقط من نسخة الاصل
ففى ذلك مغالطة بيانها ما ذكره فى ذيل قوله فاعلم وايضا
كما يفعل وجودها ظل وجوده ومهياتها صور اسمائه واسماؤه كلها
حسنى ولا مجعولة بلا مجعولية المسمى وكذا صورها اللازمة لها فى المرتبة
الواحدية ومن هنا ما فى الكلام الالهى يهدى من يشاء ويضل من يشاء

ويعز من يشاء ويذل من يشاء ونحو ذلك وما فى القدسى من القبضتين احدهما
للنار ولا يبالى والاخرى للجنة ولا يبالى وفى شرح الاسماء ولا سيما عند شرح
يا من يسئل ولا يسئل حررت ما يتعلق بالمقام بمعنى سبب فعله
هذا الفعل بمعنى المفعول بخلاف الاول فانه بمعنى الايجاد صفته تع
لا يسبقنا احد من حكماء الاسلام واما اساطين الحكمة فهم قد وصلوا
اليه كما نقل عنهم فى مباحث الجواهر وفى مفاتيح الغيب وفى رسالة الحدوث
لرس بل نقل الشهرستانى ايضا عنهم القول بالحدوث ثم ان بناء ما حققه
س على الحركة الجوهرية التى الاعتقاد بها من خصايصه من بين حكماء الاسلام
وكون منهجه س انيقا لكونه جامعا بين حدوث عالم الطبايع وسيلانه
وبين عدم انقطاع فيض الله وعدم نفاد كلماته فان القول بالحدوث المستلزم
لا نبتات جوده تع اثمه اكبر من نفعه والحدوث الدهرى القائل به
استاده اعنى السيد المحقق الداماد اعلى الله مقامه فى فراديس الجنات
ايضا مذهب نحل ورای جزل جامع بين الامرين موفق بين الحسنيين
بينه السيد س فى كتبه وبسطه فى القبسات مزيد بسط وبينته
انا فى شرح الاسماء وفى شرح منظومتى بتلخيص ما من شاء فلينظر الى ان
منهج المص س اعنى الحدوث الزمانى الحق بما ورد فى الشرايع الالهية
ولا حصل ايضا للصوفية اى بطريق التنصيص على الحركة الجوهرية واما
اصل الحدوث التجددى للعالم فقد حصل لهم بالطريقين الكشف و
البرهان اما الاول فهو ديدنهم وينادى به كلام الشيخ العربى مثل ما نقل

عز



عنه فى مبحث الحركة والعارف الرومى وغيرهما وليس بناء عقايدهم على مجرد
التقليد ومن مقالات العارف الرومى شد مبدل اب اين جو چند بار
عكس ماه وعكس اختر برقرار وايضا فيض از فياض نونو ميرسد
مستمرى مينمايد درجسد الى اخر ما قال وقال الحكيم السنائى عنكبوتان
مگس قديد كنند عارفان دردمى دو عيد كنند وامثال ذلك كثيرة
لا تحصى واما الثانى فما ذكره صاحب گلشن جهان كل است ودر هر طرفة
العين عدم گردد ولا يبقى زمانين وهذا غير مسئلة الحركة الجوهرية
كان لا صدور العالم ممتنعا بالذات اه فلزوم الوجوب الذاتى
للعالم فوق محذور قدمه ان قلت من اين لزم الامتناع الذاتى فى اللاصدور
والوجوب الذاتى فى الصدور وهما بالقدرة الازلية كذلك فلا ينافى
الامكان لان معروضهما بالغير منهما ممكن قلت ادعاء الامتناع الذاتى
باعتبار ان اللاصدور مستلزم لعدم القدرة الازلية وعدمها ممتنع
بالذات ومستلزم الم بالذات مم بالذات وبوجه اخر بحذف الاستلزام
ونقول صحة الصدور تعريف القدرة وابطلنا الصحة فوجوب القدرة
وجوب الصدور ووجوبها ذاتى وضرورتها ازلية فكذا وجوبه لان التعريف
عين المعرف وايضا ما هو الممكن بالذات المعروض لما بالغير عدم العالم
ووجوده وكلام مورد الشبهة فى الصدور واللاصدور المتعلقين
بوجوده وايضا هذان من ذينك كما سيقول السيد بعض الاماجد
هو السيد المحقق الداماد س فى القبسات فاذن امكان وجود



العالم فى نفسه اه لا يخفى ان الوجوب المذكور فى الشبهة هو الوجوب الذاتى فاذا
كان صدور العالم واجبا بالذات تعلق الواجب بالذات وهو مح وليس
هذا الوجوب وجوب الذات المتعالية جل اسمه لانه فى موضوع مضاف
معقول بالقياس كما ينادى به عبارته س وذاته تع ليس كذلك اللهم الا
ان يق مراده س انه واجب بوجوبه تع كما فوق المص س سابقا بين الواجب
بوجوبه تع وبين الواجب بايجابه تع او يق هذا هو الوجوب بالقياس
فانه تع كما انه الواجب بالذات كذا الواجب بالقياس الى مجموع العالم
كان المجموع بل الصادر الاول واجب بالقياس اليه تع وبوجه اخر نقول
فى الجواب عن اصل الشبهة ان الصدور له طرفان فبالاضافة الاشراقية
الى الواجب تع واجب لان واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات
وبالاضافة الى العالم ممكن بالذات لانه من هذه الجهة حال العالم
وهو بعينه صدوره بل هو بعينه انشاؤه وايجاده من جانب الحق تع
وقد بينا فيما كتبنا على السفر الاول اتحاد الوجود الحقيقى اعنى الفيض المقدس
المنبسط على كل بحسبه والايجاد الحقيقى لا بالمعنى المصدرى ثم ان السيد وان كان
قائلا باصالة المهية وح كان المعم نفسية ويفرق وجود المعم فى نفسه
عن وجوده لجاعله الا ان الكلام فى نفس اصوله المقدسة من الكثرة
قبل الذات هى كثرة الاجزاء العقلية والخارجية المتقدمة على المركب و
الكثرة مع الذات كثرة المهية والانية والوجود والتشخص والوحدة و
الكثرة بعد الذات كثرة الصفات كما زعمها الاشاعرة وايضا كثرة الاجزاء

المقدارية



المقدارية كما توهمها الحنابلة ثم تبترذاته بعينه تعريض بالمحقق الخفرى
حيث صحح الصحة فى القدرة بالنظر الى ذاته بذاته والوجوب بالنظر الى
ذاته مع الاراده قلت اولا واما جوابه الثانى فهو مذكور فى كتابه و
لم يذكره المص اقتصارا على نقل موضع الحاجة والحق ما قال بعضهم تاسيا
بالماثورات عن ائمتنا الطاهرين ع والحق فى معنى الامر بين الامرين ان
التاثير والايجاد تابعان للوجود اذ الشىء ما لم يوجد لم يوجد والوجود مطلقا
فى الاسباب والمسببات له اضافة الى الحق تع شانه بما هو ساقط الاضافة
عن المهيات كما قال العرفاء الشامخون التوحيد اسقاط الاضافات فبهذا
النظر اثار الوجود اثر وجود الحق تع ولا مؤثر فى الوجود الا الله وله اضافة
الى المهيات ايضا لان المهيات موجودة والكليات الطبيعية متحققة وان كان
الوجود واسطة فى العروض لها وبهذا النظر لها اثار كما ان لها وجودات
فاذا نظر الى اضافة الوجود اضافة وجوبية الى الله تع حكم بالتسخير اى بوحدة
سبحانه بتوحيد الافعال وتوحيد الذات والصفات لا كما يظنه القائل
بالجبر من توحيد الافعال باعتقاده ولكن خلو لعن توحيد الذات فان
الاثر يعرف صاحبه ويقتفى اثره واذا نظر الى اضافة الوجود الى المهيات
اضافة امكانية حكم بالاختيار والعارف ذو العينين لا يهمل شيئا من
الجانبين ويمكن تنزيل الاسباب الاول والقرينة فى كلام المحقق الطوسى
س على ما ذكرنا ويمكن تطبيق البيان مع حفظ البنيان بان يق اذا نظر
الى اضافة الوجود الى الله فان الملك له حكم بالاختيار لان الكل ح

مظاهر القادر المختار مظهريته فانه فی ظهور القاهر واذا نظر الی اضافته الی
الاشیاء حکم بالتسخیر لان الخلق لابد لهم من خالق وهو المبدا اللازم لهم وهو
القاهر فوق عباده والبیان الاول اظهر والثانی ادق ۳ فلا یتصور هنالك
اختیار ای کاختیارنا فصل فی تفسیر الارادة جعل مبحث الارادة
مع طول ذیله معنونا بالفصل ومعقد الموقف الحیوة والسمع والبصر کا ...
من قلة ابحاثها غریب ولعله وقع هکذا من النساخ تقوما وتجوهرا
متعلق بتلك المعانی ای النفس محصلة لتلك المعانی التی حیثیة ذواتها
حیثیة قوام الشیء وجوهره ولیس متعلقا بالمحصلة لان النفس لیست
معطیة القوام وکذا کل فصل مقسم للجنس لا مقوم والحاصل ان شیئیة الشیء
بصورته وفصله الاخیر وباقی المقومات کالفروع فهو جامع لکل ما تقدمه بنحو
ابسط واعلی فهو بما هو محصل معطی التعین ومفیض التحصل علی قوام الاجناس
المتقدمة وبما هو صورة اخیرة کمفیدة لوجودات المواد السابقة وفعلیاتها
من حیث کونها کالفاعل لها ومتمم لها ومکمل من حیث کونها غایة لنا وبما هو صورة
نوعیة للنوع مبدء لاثاره المختصة فلکونه تاما کاملا یترتب علیه من الاثار جمیع
ما یترتب علی المبادی السابقة ولا لطواء الکل فیه کانت المقومات المبادی
السابقة کالشرایط والمصححات لحصوله کما مر فی السفر الاول الان
عقول الجماهیر من الاذکیاء وانما صار المطلب عویصا لانهم اذا سمعوا الوجود ذهب
عقولهم الی مفهوم الوجود المرتسم من الامام الرازی واتباعه حین سمعوا من
الحکیم ان الواجب وجود قالوا الوجود معلوم بالبدیهة وحقیقة الحق تعالی غیر





معلومة ومن المحقق الدوانی کما نقل عنه فی اوایل هذا السفر انه بما ذهب الیه
دفع الهرج والمرج ثم ان ترقوا الی معنون الوجود وقفوا فی الوجودات المنتشرة
وان شئت الخلاص والمناص فاسمع ما یتلی فلا تضع الوجود العنوانی ولا
تقف فی وجود عالم الفرق بل اقرا وارقا وانظر الی وجود الانفس والارواح المضافة
فضلا من الارواح المرسلة حتی تری ان وجود کل نفس وروح قدسی علم ذاته
وعشق ذاتها له وارادة وقدرة للقوی وعلیها ونور کما سمیها النور
الاسفهبد وحیوة لذاتها وللبدن وتکلم بکلمات القوی مع البدن
واذا کان هکذا فی الروح المضاف فکیف فیما فوقه حتی الا مجاد
کما نطق الکتاب الالهی بتسبیحها والتسبیح هو التنزیه عن النقص وهذا موقوف
علی الشعور ولو بسیطا بکمال المسبح له والعشق بجماله والقدرة علی ما
به یتوصل الی ذلك وقد مر مرارا ارجاع حقایق کل الصفات الکمالیة الی
حقیقة الوجود وسیرجع الی ارجاع الارادة بعد ورقة ولکن یعسر العلم
بمهیتها الکلیة لا یقال اذا عسر العلم بمهیتها الکلیة عسر العلم بمعرفة
جزئیاتها ایضا لان الجزئی نفس المهیة المعروضة للعوارض المشخصة لانا
نقول معرفة کونه جزئیا للمهیة یتیسر بمعرفة مطلب ما الشارحة لکونه
مقدما علی المطالب الاخری مع انه قد لها بالعرض وبوجه اخر ما هو حقیقی
وجودها وتحققها وما احتاج الی التعریف مهیاتها کما ان النفس معلومة
حضورا وان کان للعلم الحضوری بها ایضا مراتب ولکن معرفة مهیتها
ولا اقل جنسها الاعلی هل هو الجوهر او غیره عسرة ولذا اختلف فیه



لانه کالوجود لا مهیة له ان قلت اذا لم یکن له مهیة تعذر العلم بمهیته الکلیة
لا انه متعسر قلت المراد انه متعسر العلم بمفهومه الکلی ومهیته العرضیة
او المراد تعسر العلم بما به الشیء هو هو ثم انه اذا کانت هذه الصفات راجعة
الی الوجود کان تعسر التعریف لانه لا اعرف منه وان خفائه من فرط الظهور
ولاقتران ادراك جزئیات کل منها اه فلاقتران العلم التصوری
والعلم التصدیقی والمیل والشوق خلط من فسر الارادة التی هی الشوق المتاکد
باعتقاد المنفعة وهو الداعی حقیقة وکذا من فسرها بالمیل التابع وغیره
بانها صفة مخصصة فانهم لما تمسکوا بالامثلة الجزئیة من
قدحی العطشان وغیره قالوا لا مخصص ومرجح الا الارادة وقد عرفت الزامهم
بطلب المخصص لهذه الارادة علی تلك الارادة ولان العلم بالوقوع
یتبع الوقوع ولا شیء من الارادة یتبع الوقوع ینتج المط من الثانی وظهر
انها مغایرة لما کانت الصفات الثبوتیة عندهم هذه السبع کالائمة
الاسماء عند العرفا کما مر اکتفی ببیان مغایرة الارادة لهذه الست
فهو مع لا یخفی ان اثبات المغایرة لم یکن موقوفا علی العموم والکلیة
والاظهر ان یق العلم من المبادی البعیدة والارادة من المبادی القریبة
وذهب اکثر المعتزلة واختاره المحقق الطوسی قس فی التجرید
ففسروا الارادة باعتقاد النفع فیرد ان الارادة انبعاثها من القوة التی وعیة
والاعتقاد من المدرکة فاین احدهما من الاخر وایضا اعتقاد النفع هو
الداعی وخو قعه بالفاء والراء المهملة والقاف والعین المهملة





کالدحرجة ونقض الاصابع بحیث یظهر منها صوت ثم عدم الشوق فی الافعال
العادیة ثم فان الجری علی مقتضی العادة لذیذ وخلافها ممل وانها مسبوقة
بقصد وشوق وتخیل لها ولکن لسرعة زوالها ربما یتوهم عدمها
وفرق بین عدم التخیل وبین عدم بقائه لسرعة زواله وبین العلم والعلم
بالعلم وکذا فرق بین عدم الشوق وبین عدم ادراکه لاستدامته کسوء
المزاج المتفق وسوء المزاج المختلف فان الاول غیر مدرك لصاحبه
بخلاف الثانی وقد یتحقق الشوق المتاکد ولا یوجد الفعل هذا
ممنوع اذ المراد بالشوق المتاکد ما نجده من انفسنا حال ایجادنا الفعل
کالجزء الاخیر من العلة التامة وهو المسمی عند المتکلمین قصدا فان
الشوق المفسر بتوقان النفس الی تحصیل شیء یصیر اولا عزما وهو توطین
النفس علی احد الامرین بعد سابقة التردد فیهما ثم العزم یشتد
حتی یصیر جزما ویزول التردد بالکلیة لکن قد لا یقارن الفعل بل هو جزم
بانه سیقصد الفعل وربما یزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط
من شرایط الفعل او وجود مانع له واما القصد للفعل فهو مقارن له
ولا یتخلف الفعل عنه فلان الشوق قد یتعلق بالضدین
هذه الصغری ثم لان الشوق ایضا یتعدد بتعدد المشتاق الیه
ویتضاد بتضاده کما مر فی تعدد الارادة حتی قیل ان ارادة
احد الضدین اه القائل به هو الشیخ الاشعری واتباعه وهو غیر صحیح
لان شرط ارادة الشیء او کراهته الشعور به وقد یراد الشیء او یکره

من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون
عينها ولذلك قال الاخرون ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به
وبالجملة المسئلة معركة للاراء مدونة في علم الكلام ونقلت الى اصول
الفقه ايضا وليس هنا موضع تحقيقها    ولا نعلم ثم ان لم شوقا
اليه اقول بل نعلم ثم ان لم شوقا عقليا اليه وان لم يكن لم شوق حسي
ذوقي اليه بل كراهة ذوقية ولذا يمكننا ان نقلب دليله ونقول
انا نعلم ثم انه كاره له والحاصل انه الى الدواء الجيد الطعم شوقان والى
البشع شوق واحد عقلي    وكون بعضها خيرا محضا في هذه الفقرات
وفي قوله والوجود في كل شيء محبوب لذيذ اه لم يكتف في التنظير بعنوان
الارادة بعنوان الوجود بل اضاف الى الوجود عنوان الخير واللذة ليكون
انسب واوفق ويكون تنظير الارادات بالمرادات بل مراتب هذه
بعينها مراتب تلك والوجود الطبيعي كما انه محبوب كذلك محب اذ له
شعور بسيط كما انه الارادة بمعنى المرادية كذلك ارادة بمعنى المريدية و
الحاصل انه كما ان الارادة بمعنى المرادية والعشق بمعنى المعشوقية ساريتان
في جميع الاشياء كذلك الارادة بمعنى المريدية والعشق بمعنى العاشقية ساريتان
سر عشق در اعيان على الدوام كالبدر في الدجية والشمس في الغمام هذا
فيما لا يزال واما في الازل فكما قال صاحب المطلع المذكور في موضع اخر
دران خلوت كه هستي بي نشان بود بكنج نيستي عالم نهان بود وجودي
بود از نقش دوئي دور ز گفت وگوي مائي و توئي دور وجودي

مطلق



مطلق از قيد مظاهر بنور خويشتن بر خويش ظاهر دلارا شاهدي
در حجله غيب مبرا دامنش از تهمت عيب نه با آيينه رويش
در ميانه نه زلفش را كشيده دست شانه صبا از طره اش نگسسته
تاري نديده چشمش از سرمه غباري نواي دلبري با خويش
ميساخت قمار عاشقي با خويش ميباخت الى هنا تمام غور
حامة فؤاده في بيان العشق في مقام الخفاء المعبر عنه في القدسي
بقوله تع كنت كنزا مخفيا ثم ترنم عندليب قلبه ببيان العشق
في مقام الظهور المشار اليه بقوله فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق
لكي اعرف من اراد فلينظر الى مقاله فنعم ما نظم وحبذا ما ترنم
كما ان الصور الجرمية عندنا احدى مراتب العلم اي العلم المطلق
لا علم الباري حتى ينافي ما سبق فالصور الجرمية عالمة ومعلوم
لا نفسها بربها كما قال تع وان من شيء الا يسبح بحمده فان التسبيح فرع
الشعور بالمسبح لم ان قلت التجرد شرط في العالمية مطلق سواء كان
في العلم الحصولي او في الحضوري قلت الاشتراط في العلم التركيبي
لا في العلم البسيط    كالتدابير الطبيعية ان قلت هذه
الافعال ليست عن شعور وارادة فضلا عن العينية فانها صادرة
عن القوى والطبايع قلت هذه القوى ايدي عالم النفس بل درجات
فاعليته والنفس عين الشعور والمشية وان مثل بانبعاث الميل
والارادة الفعلية عن مجرد علم وقدرة وارادة الذاتية كما قال من



في موضع اخر لكان اولى    كالعقل العملي واما العقل النظري فهو من مقام ذاته
وايضا الكلام في مبادي الفعل والنظري اجل من ان يتعلق بذاته بالفعل
لتجرده التام وسعته واستواء نسبته الى جميع الافعال وعدم التخصص
من قبله    والمتخيلة من حيث استعمال الوهم اياها في تركيب الصور
الوهمية واما من حيث استعمال اياها في تركيب الصور الخيالية فمعدودة
من الملكوت الاسفل ثم وقوع حديث التطبيق في البيان لبيان انه
كما ان الفيض المار على تلك الوسايط الى الادانى امر واحد في الانسان
الكبير ويكتسب في كل موطن حكما كذلك الارادة شيء واحد يمر على مراتب
النفس حتى يصير في التنزل ميل الارخاء والجذب الذي في العضلات كالميل
الطبيعي المنبعث من الطبايع المحركة فتلك الارادة شيء واحد سار في
الجميع وفي كل بحسبه    كالارواح الدخانية في التعبير بالدخانية مع
ان المشهور الروح البخاري وقد مر انها اقتباس من القران الحكيم اشارة الى
تطبيقهما من هذه الجهة ايضا كما ورد في القران والتورية وغيرهما ان السماء
دخان ووجه ان السماء بمنزلة الروح الدخاني في بدن الانسان الكبير
او ان سماء الانسان الصغير وهو روحه البخاري دخان فان شئت
عبر عن السماء بالدخان كما عبر الله تع وان شئت عبر عن الروح الدخاني
ثم ان المراد بطبقاتها الارواح الثلثة اعني الروح النفساني الدماغي و
الروح الحيواني القلبي والروح الطبيعي الكبدي والمجاري للاول الاعصاب
وللثاني الشرايين وللثالث الاوردة فالاول اعني الروح الدماغي اشرف

والطف



والطف من القلبي وهو من الكبدي ثم الروح الدماغي ما في مؤخره اشرف مما في وسطه
وما في وسطه اشرف مما في مقدمه وكذا ما في مؤخر المقدم مما في مقدمه
وقس عليه    ولخلته في قضاء الله تع بالعرض وهي مرضي بها كذلك هذا
لا ينحسم به مادة الشبهة اذ تقريرها هكذا علم الله تع يتعلق بكل شيء بالذات
وارادته لا تتعلق بكل شيء بالذات والجواب ان الشرور بما هي شرور بالحمل
الشايع الصناعي كما لا يتعلق بها الارادة كذلك لا يتعلق بها العلم لكونها
اعداما وهذا لا ينافي تعلقهما بالذات بها بما هي شرور بالحمل الاولي الذاتي
فقط    وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه من ان اختلاف
الانواع الابداعية ذاتية لبطلان الجعل التركيبي ومن تصحيح ربط الحوادث
اليومية بالقديم بسبب الحركة الوضعية الفلكية    ان الاوقات
لما تساوت في الحقيقة اه فيه انها وان تساوت في الماهية الا انها
مختلفة بالهوية فيجوز الترجيح والتخصيص بسبب ذلك    فاما انه
اراد خلقه ازلا وابدا اي اما انه اراد خلق في ذلك الوقت لا في وقت قبله
ما بعده وليس المراد ما هو ظاهره حتى ينافي فرض عدم وجوده في الازل
وحدوثه بعد ان لم يكن وح فالتسم اجتماعي لا تعاقبي حتى يمنع بطلانه
على مذهب الحكماء    وجزئيات اجزائه فيه اشارة لطيفة الى ان
العالم بالنظام الجملي وهو الانسان الكبير شخص واحد انما الاشخاص
والجزئيات لمهيات اجزائه كالانسان والفرس وغيرهما    والحاصل
ان الموجب المقابل للمختار اي الموجب بمعنى المحكوم عليه بايجاب فعله

لان فعله اوجب فوجب فوجد وقوله ما يجب عليه الفعل يرد على ظاهره ان المتكلمين
الهاربين عن الايجاب محققوهم كما قالوا بالوجوب عنه قالوا بالوجوب عليه
كوجوب اللطف عليه تعالى والبارى ليس موجبا اللهم الا ان يق معنى
ما يجب عليه الفعل اى من قاهر كما هو مقتضى كلمة على فيكون موجبا
بفتح الجيم كالطبايع لا ما يجب عنه الفعل بقدرته واختياره بمقتضى
مقدمة الشئ ما لم يجب لم يوجد فيكون موجبا بكسر الجيم والحكماء اطلقوا
عليه تعالى لفظ الموجب بالكسر وللمجانسة اللفظية نسب اليهم اطلاق
الموجب بالفتح حاشاهم عن ذلك فانه سبحانه لما علم ازلا
سلسلة الوجوداة والحاصل ان الازمنة والزمانيات والامكنة والمكانيات
بالنسبة الى المبادى العالية كالان والنقطة فكيف الى مبدء المبادى
والمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر فكيف فى
السرمد والانسان الكبير الذى هو جملة النظام ملحوظة لا بشرط باعتبار
الجهة النورانية شخص واحد كالانسان الصغير وقابل لتجليه الواحد اذ
لا تكرار فى التجلى فباعتبار هذا التجلى الواحد البسيط الثابت لا تغير و
التغير فى ذلك الانسان الكبير باعتبار ذاته وجنبة القبول كالتغير
فى الانسان الصغير بوجه الغير القادح فى تشخصه الذى هو محفوظ
باعتبار نفسه الناطقة ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة بل التغير
فى الانسان الكبير اخفى من التغير فى الانسان الصغير بحسب اسنانه المختلفة
لان اعضائه العالية من الطبقات السبع الشداد المحفوظة عن الكون





والفساد مصونة عن هذه التغيرات يظهر ذلك لمن نظر عقله من خارج
ذلك العالم اليه متدليا بالحق القديم الثابت نعم يربط نفسها الكلية حتى
يراه كانسان شاب ثابت على هيئة واحدة فاذا كان حال المتجلى عليه هكذا
فما ظنك بثبات المتجلى ووحدته وبساطته اللاتى هى منه فى الغير
بل كل وجود وكمال وجود مستعارة منه بيان اخر احكما نه اذا اخذت المرادات
بما هى وجود والوجود هو الاصل فيها ثبت وحدتها وثباتها وبساطتها
اذ قد ثبت فى الفلسفة الاولى ان الوجود واحد بسيط ليس بكم حتى يكون
له اجزاء مقدارية وليس بحركة ولا مقدار الحركة حتى يكون متغيرا ولا بجسم حتى
يكون له اجزاء خارجية ولا بمهية بسيطة فضلا عن المهية المركبة حتى يكون
له الاجزاء العقلية او يكون كثرة تحليلية له كما فى العقل من المهية والوجود
وكل هذه الاحكام متعلق بالارادة التى هى عين الوجوب الذاتى الذى هو
صرف الوجود بطريق اولى فاين الارادة من المرادات مع اتحادهما بوجه
كما مر وقد يرمحنه ابطال القول من زعم ان شان الارادة الواحدة العددية
ان يتعلق باى طرف من طرفى الممكنات ان ذلك لا ينافى قولنا بصحة
كون ارادته تعالى التى هى عين ذاته الحقة متعلقة بجميع الممكنات كما ان
علمه البسيط كذلك وذلك لان وحدتها حقة حقيقية لا عددية بل
كنسبة الزوجية الى الاربعة يعنى اذا لوحظ ان ذاته الوجود كان العالم
كلازم الوجود واذا لوحظ ان ذلك الوجود مهية كان كلازم المهية فتبصر
واذا كان كذلك كان البارى موجبا هذا وان مضى فى بعض شقوق



الشبهة السابقة الا ان الايجاب هنالك باعتبار استناد العالم الى ارادة قديمة
موجبة المراد وهنا باعتبار نفى اصل الارادة وفهم المورد من عينية الارادة
للذات هنا ان الذات هو المنتزع منه لها الا انه مصداق لها ويكون
قوله نظير القول بالنيابة فى الصفات ولذا قال المجيب ذاته عين الارادة
لا ان الارادة عين ذاته كما قال المشكك ففرق بين العبارتين بقرينة
المقابلة وان كان المال عند التحقيق واحدا من ان ذاته عين
الارادة والرضا قد جعل ما هو مناط الشبهة مناط الدفع فان للارادة
كنظايرها من العلم والقدرة وغيرهما عرضا عريضا ففى مرتبة كيفية نفسانية
بل معنى مصدرى اضافى وفى مرتبة واجب لذاته كما ان لجل ضرب كون الفعل
بالارادة فعله كذلك لجل ضروب الارادة ارادته قد يعبر عنها بالارادات
ان قلت الروابط كانت نسب معانى الاسماء والصفات الى الاعيان
الثابتة والارادة واحدة من الصفات والمريد واحد من الاسماء فكيف
يكون جميعها او جميع نسبها ارادة قلت المراد بالارادات اقتضاءات
الصفات واستدعاءات الاسماء مقتضياتها والارادة ايضا الاقتضاء
والاستدعاء كاقتضاء اسم السبوح القدوس اعيان الملائكة المجردين
واقتضاء اسم السميع البصير اعيان الحيوانات واقتضاء اسم الله الاعظم
العين الثابت للانسان الكامل الذى هو خليفة الله تعالى وهكذا فى ساير
الاسماء ثم اقتضاءات الاسماء مع مقتضياتها الاعيانية التى هى
صور علمية وقوع الاعيان المعلومة فى العالم فلم يلزم كونه تعالى





موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط ينبغى ان يقرء الموجب بكسر الجيم وان قرء
بفتحها فمعناه المحكوم عليه بايجاب فعله لا غير وهو واضح لم
يتخصص بها مخلوق عن مخلوق اى مخلوق معين تعينا نوعيا او شخصيا
بل المنسوب الى ذاته بذاته الفعل المطلق والنور المجرد عن الغسق كما
قالوا سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة فلا يرد انه على هذا
يكون باعتبار ذاته صحة الصدور واللاصدور فكيف انكر على من صحح
تفسير القدرة بالصحة بهذا الاعتبار ويراد به الامر المصدرى اشارة
الى وجه اخر وهو انه اذا اريد المعنى المصدرى النسبى لا باس بارادة المبنى
للفاعل ثم المبنى للمفعول فان الاول معناه المعلومية وهو فيها حقيقة
والثانى بمعنى المعلوم وهو فيه مجاز ولا دخل له فى التوفيق والفرق
مقرر فى العلوم الادبية وغرض السيد اعلى الله مقامه المحافظة على
التنزيه بان العلم بمعنى العالمية فى اية مرتبة كان قديم لا حادث
وكذا الارادة فان التحقيق ان مراتب العلم كلها من العناية واللوح
والقضا والقدر قديم بما هو علم الله تعالى وكذا الارادة والتوفيق عندى
بان لله تعالى ارادتين احديهما ابتهاج الذات بالذات فى مرتبة الذات
والثانية هى المحبة الافعالية فى مقام الفيض المقدس والوجود المنبسط
فهى المشار اليها بقوله ع ان الله خلق الاشياء بالمشية والمشية بنفسها
وهى امر الله وكلمته كن واليه يؤول ما قال بعض المتكلمين ارادة الله تعالى
امره وكراهته نهيه فما هى عين ذاته هى الاولى وما هى من صفات الفعل

هى الثابتة وهى بما هى مضافة الى الاشياء حادثة بالعرض وبما هى مضافة
الى الله تعو واجبة بوجوبه قديمة بقدمه فانها كالمعنى الحرفى وانها ظهور
الارادة الغاية وظهور الشئ لا يباينه وهذه الارادة فى الانسان
من قوة اة العقل النظرى والعقل العملى فى الانسان كالمدركة والمحركة فى الحيوان
وفى الانسان بما هو حيوان وميله يسمى ارادة وميل الحركة الشهوية
كما يسمى ارادة يسمى شهوة ايضا والعقل العملى هو القوة التى يستنبط الواجب
فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية التى يفعلها فى معاشه ومعاده
بخلاف القوة التى دونها فان افعالها حيوانية لا فكرية وليس له شوق
لان الشوق هو المحبة المصاحبة للوجدان من وجه والفقدان من وجه
اخر وهو موجود غير فقيد من الفعل كلمة من نشائية اى جميع ما يبدو
بعد الضمير من اعتقاد النفع وانبعاث الشوق وغيرهما اغا هى فى باب الفعل
وليست بيانية لانه لا يشمل ح ما ذكر والفعل ليس ارادة بل هو مراد
معتمل قد اشير بالاعتمال الى شدة العمل وزيادته فى باب تحققه وظهور
مهيته بنفسه وانها ليست خالية عن الوجود والايجاد فان مغايرة الوجود
والمهية بمحض تحليل العقل فالاعتمال كالتعمل فى كتب الحكماء وقد اشتهر عند
الادباء ان زيادة المبانى تدل على زيادة المعانى وهو فى مقابلة
نعت الله بالصمد فان الصمد هو السيد المقصود فى الحوايج الغنى المغنى
وقد جاء فى اللغة بمعنى المصمت الذى لا جوف له ولذا ردف بلا يطعم
فى الاسماء المركبة الشريفة فلما كان هو تع بسيط الحقيقة جامعا لكل كمال





وخير ولا يسلب عنه وجود بما هو خير فهو غنى جامع لكل ما يحتاج اليه كل محتاج
ذو روح وغيره ومن اياته فى عالم الصورة المصمت الذى لا جوف له تعالى
الموجود العرى البرى من الوسط والطرف عن التشبيه علوا كبيرا فلما
تجاويف كبيوت النحل فالكمالات والفعليات الحاصلة لكل هوية تملأ
تلك الخلل وتسد تلك الثغور ونعم ما قيل بكشمه ذفقر خويش الهاد
كنم چندانكه خدا غنيست من محتاج فالتجاويف فى هذا الوجه القصورات
التى فى نفس الوجودات بازاء الكمالات الميسرة لها وفى الوجه الاول التجويف
هو المهية فاذا تقرر هذا فاعلم اة قد اشار الى ان ليس المراد بالتجاويف
الفقدانات المحضة بل فقدانات لها قوة الوجدانات فايداعها فى
الممكن كمال لا نقص كالاولى نعم هى كالكمال الاول مثل الحركة والفعليات كالكمال
الثانى مثل ما اليه الحركة لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته فلا يلزم التهافت
العالى الى السافل بالذات لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود
بذاته لان فايدة الفعل انما هى بحسبه فاذا كان الفعل هذا الفعل الكلى
الذى هو تنظيم جملة النظام الكلى من ابداع المبدعات واختراع المخترعات
وتكوين المكونات فى غاية الاحكام والاتقان فلا محة فايدته وثمرته
لا يكون الا الواجب تعو لانه اجل من كل جميل واجل من كل جليل وابهى من
كل بهى والمفروض ان ذلك الانسان عرف جمال الواجب وكماله وكل فعل
مقدمة ووسيلة لنيل الغاية والغرض فلا يقصد بفعله غرضا سواه
فاذا كان واجب الوجود هو الفاعل والمنظم كما هو الواقع فهو الغاية و



الغرض اى معروفية ذاته لخلقه بحيث يفنى العارف فى المعروف هى الغاية ومعروفيته
ظهوره بالوحدة التامة وظهور الشئ ليس مباينا له والا لما كان ظهورا له
وكما ان عالميته وغيرها من صفاته عين ذاته كذلك معروفيته لغيره ذاته
فتبين ان ذاته تعالى غاية الغايات وهو المطلوب ومثال هذه الارادة
اى مثال الارادة التى تكون عين العلم الفعلى المؤثر فى المراد بلا داع وبلا شوق
متعقب علمنا بالنسبة الى نفس الارادة والشوق اعنى ما يتبع الخلق
واما الكمال الموجود فى الخلق الذى لا يتبعهم كمعروفية ذاته المتعالية لهم بحيث
يفنى العارف فى المعروف فهو لا ينافى المطلوب اعنى الغاية الذاتية وغناء الحق
المطلق فتفطن طلب كالعلم بكن اى الغرض والنظر الى اسفل طلب اة
لك اذا تمثلنا اى اذا تصورنا مرات نفسنا بالصور العلمية تبعه الشوق
بلا شوق متوسط بينهما وهذا ما مر عند قوله فلا يكون بين التصور اة
لا انه اراد ولا انه لم يرد وهما الجزآن الغير المعتبر استثناؤها والمراد
لا انه اراد بارادة زايدة وانما حملنا على ذلك اذ لولاه فعلى الارادة العينية
استثناؤها محقق كما قالوا لكنه شاء ففعل او المراد ان التعريف
تام بدون ذكر الاستثناء بمجرد ان يق القادر هو الذى ان اراد فعل وان
لم يرد لم يفعل ليتم الفعل والقدرة اى ليكون الفعل فعلا تاما
والقدرة قدرة تامة فاما ما لا سبب له فانه لا حد له كان الظاهر
ان يقول فلا تصديق ولا برهان عليه ولكن انما قال هكذا لان قوله
ان كان له سبب متعلق بالتصور والتصديق جميعا لان الحد ايضا مما له سبب





لكونه مؤلفا من اسباب القوام وقد مر ان الحد والبرهان متشاركان فى الحدود
فقوله ويعرف بذاته فى اخر كلامه بدل ان يق ولا برهان عليه ناظر الى يعرف
الاول والمص س فى كتبه كرحلة العقل والمعقول من الامور العامه وكتاب
المبدء والمعاد وغيرهما ثلث القسمة على سبيل المنع الخلو بان ما لا سبب له
اما اولى التصور واما مأيوس عن معرفته واما يستدل عليه باثاره و
الشيخ لم يتعرض هنا للاستدلال بالاثار لانه قال الحكمة هى العلم التام
وهذا ليس علما تاما واما اليأس عن الاكتناه فلم يتعرض له لوضوحه
كواجب الوجود فانه لا حد له ويتصور بذاته اذ حقيقة الوجود لا
يمكن العلم بها الا بالعلم الحضورى فواجب الوجود لا يعلم الا بالشهود
الاشراقى والعلم الحضورى لكل عقل ونفس بذاتها علم به ولكن لا بالكنه
واطلاق التصور على هذا العلم اما حقيقة واما تسامح بناء على ما يقال
ان المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحصولى واما باعتبار عنوان
الوجود وهو العام البديهى التصور واولية التصور على الاولين بمعنى
شدة الظهور ومعروفيته بذاته هى المعرفة التصديقية وبالجملة
مراد الشيخ من متصوريته بذاته ومعروفيته بذاته معروفيته
بالعلم الحضورى للمجردات لا معلوميته بالكنه مطلقا بل بنفس
معلوميتها لذاتها لان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها
كما قال ع ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله ولى كز معرفت نور
وصفا ديد بهر چيزى كه ديد اول خدا ديد بحسب الامكان اة

منعلق بالاعطاء اى بحسب قابلية المواد وقابلية المهيات انزل من السماء ماء
فسالت اودية بقدرها فهذا استدلال بالشئ على نفسه لا يخفى ان
الاحكام تختلف باختلاف العنوانات كما هو المشهور من دفع المصادرة
بهرعن الشكل الاول فالمراد بالعبث النقص والعابث الناقص
ثم ان المجتهدين يفرعون يعنى انهم يجوزون نحو الاغراض فى احكامهم المستنبطة
من العمومات وفيما لا نص فيه فعلوم انهم يقتفون اثار الشارعين و
انهم متفقون عليه واجماعهم ايضا حجة والعبث ليس هذا الفعل
جواب عن قول الامام ان اردت بالعبث اه بانه يمتنع الصدور عن
ح عن المختار كما لا يخفى وكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم
اعلم ان هاهنا غايتين احدهما الوصول الى جواد الله غاية الغايات
ومنتهى الرغبات فلا بد فى ذلك من الوفود على باب الابواب وهو الانسان
الكامل الذى هو باب الله تعالى وهذا سيقع فان فيض الله لا ينقطع وكلماته
لا تبيد والمواد لا تعدم والكل تنحو نحو الانسان وتفد على بابه ومخلوقة
لاجله وهو متحرك وساير طولا الى جناب الله ومخلوق لاجل الله و
ثانيتهما الغاية المطلوبة من كل شئ بحسبه اولا من حيث وقوعه تحت اسم
من اسماء الله الحسنى وهى موصولة اليها ايضا فلان اسمائه تعالى كلها حسنى
وصفاته جميعها عليا ولفناء الاشياء فى ينبوع البقاء لعله ورد لا
تفضلونى على يونس ابن متى وبهذا النظر قال الحكماء الاجال الاخترامية
طبيعية والنغمات الغير الموزونة موزونة فاذا علمت هذا علمت بطلان

قوله



قوله يعدمهم قبل استكمالهم من حيث يترتب على الفعل فايدة هذا
فى الفايدة التى هى ما اليه الحركة ونهاية الفعل لكن الفايدة اعم مما هو بعد
الفعل او معه كالعثور على الكنز فى اثناء حفر البئر للوصول الى الماء
الى الف الف قوة هذه الكثرة باعتبار ما قالوا من الاختلاف النوعى
فى بعض القوى فضلا عن الشخصى كالغاذية فان غاذية كل عضو مثلا مخالفة
بالنوع لغاذية عضو اخر كما فى غاذية العصب والعظم واللحم مثلا ولكل
عضلة من العضلات الخمسماة قوة محركة مخالفة للقوة المحركة التى فى
الاخرى احديها مزاولة لفعلها ومباشرة لتحريكها المفوض اليها
والاخرى ساكنة وايضا بعضها محركة حركتها الخاصة الى جهتها المعينة
وبعضها محركة حركتها الخاصة الاخرى الى جهتها المعينة الاخرى
وبه يتحقق سر القيمة الكبرى لانها القيام عند الله الواحد القهار للكل
وقد عرفت فى الحاشية السابقة ان الكل يفدون على باب الابواب
وهو الانسان الكامل وهو يقوم بين يدى الله فيدخلون فى دين الله
افواجا وكما ان كل واحد يرتقون الى جنابه فالكل كذلك ما خلقكم ولا
بعثكم الا كنفس واحدة وايضا اذا بدل الانسان الكامل فاشرقت
الارض بنور ربها بدل الكل لان الكل كاجزاء ذاته فحشر الكل الى الله
بتبعيته حشره اليه وايضا الحس والخيال لما كانا زمانيين لا يمكنهما
ان يدعنا ببلوغ الكل الى الغايات حتى تصل الى غاية الغايات لان
المغياة كمالات غير متناهيات لها وصولات غير متناهيات فى



اوقات غير متناهيات الى الغايات وغاية الغايات والحس والخيال والوهم و
محدودات تدرك باعانة العقل متحركات محدودة فى السلسلة الطولية
الصعودية واصلة الى الغاية ويضيق نطاق دركها عن الاحاطة بكل المتحركات
واما العقل سيما العقل البسيط سيما الناظر منه بعين الله تعالى فيرى الكل
صاعدة اليه واصلة الى الغاية اذ لا تحكم للزمان عليه ثم ان هذا المسمى
بالقيمة الكبرى كما يسمى عند العرفاء بالفناء فى الله والبقاء بالله يسمى ايضا
عندهم بالتجلى الاعظم والظهور الاتم ويسمى عند الحكماء كما قال بالرجوع
الى غاية الغايات وكما ان الوصول الى الغايات بحسب الباطن وباطن
الباطن فى السلسلة الطولية كذلك القيمة وكما ان القيمة صغرى و
وسطى وكبرى كذلك الوصول اما الى الغايات الوسطية او الى الاخيرة
الا ان الشيخ لا يطلق القيمة على التحولات الى الغايات ما لم يطرح جلباب
الوجودات الطبيعية وليعلم ان حق الوصول الى الغايات انما هو بنحو
التحول فالجسم تحول نباتا والنبات حيوانا والحيوان انسانا والنفس عقلا
الى ما شاء الله تعالى وان كنت فى ريب فخذها لا بشرط تذعن وعلى هذا
التحول دل بقوله لان كمال كل شئ نفسه اه وقالوا على هذا بظهر امور وربما
يصحح الاشاعرة بعض هذه الامور بالكسب فقالوا الافعال واقعة بقدرة
الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم
العزم على الطاعة مثلا يخلق فعل الطاعة فيه وهذا القدر كاف فى
الامر والنهى والثواب والعقاب وربما يمثلون بمن يحمل شيئا ثقيلا على كاهله

ويذهب



ويذهب به ويجعل اخر يده تحت ذلك المحمول من غير ان يكون شئ من وزنه
وثقله على يده ولا يخفى ان معنى دنهم شر من جبريتهم الثالث
تنزيه الله تعالى من ايجاد القبايح حكى انه دخل القاضى عبد الجبار دار
الصاحب بن عباد فراى الاستاد ابا اسحق الاسفراينى فقال سبحان
من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد سبحان من لا يجرى فى ملكه الا
ما يشاء من اثبات الشركاء وقد قال الله تعالى ءارباب
متفرقون خير ام الله الواحد القهار وقال النبى ص القدرية مجوس هذه
الامة وقد رمى كل من الاشعرى والمعتزلى هذا القول الى صاحبه
وخواص اصحابنا الامامية كالمحقق الطوسى ره كما نقل سابقا
عنه من شرح رسالة مسئلة العلم وحاصل هذه الطريقة ان
الله تعالى يوجد القدرة والارادة فى العبد ثم هاتان القدرة والارادة
توجبان وجود المقدور فالله تعالى فاعل بعيد والعبد فاعل قريب
فى هذه الطريقة واما فى طريقة الراسخين فهو تعالى قريب فى بعده وبعيد
فى قربه والفرق بينها وبين طريقة المعتزلة ظاهر لان المعلول لا يحتاج الى
العلة فى البقاء عند المعتزلة بخلافه عند المحقق ره وغيره والفرق
بينه وبين طريقة الاشاعرة انه لا سببية عندهم فى الممكنات
بالحقيقة وانما جرى عادة الله بخلق المسببات عقيب الاسباب وقد
يخالف عادته فيخلقها بدون ما يعد من الاسباب وفى هذه الطريقة
لها سببية حقيقية ووجود المسببات بدون الاسباب محال الا ان

الاسباب منه وهو مسبب الاسباب وهو بلا تشبيه كصانع الالات صنعة مخلوقة
لغاية ولكن لا يرضى بها اى لا يريدها بالذات واراده بالعرض فان الشر
مجعول فى القضاء الالهى بالعرض ولا فالارادة والرضا والعشق والمحبة والابتهاج
ونحوها متحدة اصطلاحا بل بمعنى ان تلك الحقيقة اى انها اصلها المحفوظ
وسنخها الباقى لا كاصل داخل فى الفرع لانه داخل فى الاشياء لا بالممازجة ليس فى
الاشياء بوالج ولا عنها بخارج ولا كاصل فرعه ثانيه اذ لا ثانى له فى الوجود
باينا عنه بينونة عزلة وان باينه بينونة صفة بل كاصل لا شان للفرع
الا وللاصل معه شان ولكن للاصل شان ليس للفرع معه شان كيف وهو
قيومها ومقومها الوجودى فان نسبة وجوداتها الى الوجود المطلق الذى
هو مرتبة ظهوره ونسبة تقومها به كنسبة المهية الى مقوماتها بحسب شيئية
المهية وتقويمها اياها بوجه والحاصل ان وجوداتها مضافة اليه تع اولا
لان نسبة الشئ الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان كما قال امير المؤمنين
ع ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله والى مهياتها ثانيا لان الكليات
الطبيعية وهى المهيات موجودة ايضا ولو بواسطة الوجود وساطة
فى العروض فاذا نظر الى الوحدة الحقة التى انطوت عندها الكثرات وان
ما به الامتياز فى الوجود عين ما به الاشتراك وان الوجود عايد اليه والملك
له فالاثر اثره واذا نظر الى الكثرة وان لها وجودات ولو كانت عنه فالاثار
اثارها فليحفظ المراتب ولا سيما اذا نظر الى كثرة الاثار او تراى شرية ومسائة
فليعد من القوابل جنة ووقاية له تع وبالجملة الايجاد تبع الوجود والاثر يعرف





صاحبه ولا يتوهم تركيب وتمزيج كما فى سابقه وقلعه ما يوضح هذا فارجع
اليه ليس فيه شرية فانه عام الافتتاح والخير بيديك والشر ليس
اليك فالسالبة فيه سالبة بسيطة محصلة وحاصل كلامه انه لابد ان
يبدل الارض غير الارض وكذا السموات فيبدل الناظر والنظر والمنظور حتى
لا يسند الى الخير المحض الشرور لا يخ من ذاته شئ اه اشار بهذه
الفقرات الى توحيد الذات والصفات والافعال وان الموحد لابد
ان يعتقد بتوحيد الذات والصفات اولا ثم بتوحيد الافعال ثانيا
فليقل لا اله الا هو ولا اله الا الله ثم ليقل لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم
والاشعرى يريد ان يوحد بزعمه بتوحيد الافعال ولكن لم يات البيت
من بابه ولا فهم سرّه فانه اثبت ذواتا مستقلة ولكن نفى اثارها
ولوازمها وقلب نتايجها الى غيرها فقال انها محال صنع الله وان
تاثيراته تظهر فيها وبذلك يظهر اه لانه رق الزجاج ورقت الخمر
تشابها وتشاكل الامر الخ والاشعرى يقول ما رميت حقيقة اذ رميت
كسبا ومن الايات الدالة على المطلب قوله تع ان الله يقبل التوبة
عن عباده ويأخذ الصدقات وفى الظاهر ياخذها الفقراء وبذلك
يظهر سر ما ورد من تقبيل اليد بعد الاعطاء شبه ما ورد
فى الكلام القدسى كنت سمعه اه وقد ورد على مسوس فى ذات الله
وقال المولوى كفت نوح اى سركشان من من نيم من زجان مردم
بجانان باقيم جون زجان مردم بجانان زنده ام نيست مركم تا



ابد پاینده ام چون بمردم از حواس بو البشر حق مرا شد سمع وادراك وبصر
چون كه من من نيستم اين دم ز هوست پيش اين دم هر كه دم زد كافر اوست
لان وحدة النفس ضرب اخر من الوحدة اى الوحدة الحقة الظلية لانها
متعلقة بالاسماء التنزيهية والتشبيهية جميعا ومتصفة بصفات الطبايع
فى مقام نازل كما انها متصفة بصفات الروحانيين فى مقام شامخ
فهى اصل محفوظ لجميع القوى فلما كانت ظل الله تع وخليفة الله والخليفة
لابد ان يكون بصفة المستخلف فلها ايضا مقام احدى وهو مقامها الكثرة
فى الوحدة وهو مقامها الخفى والاخفى الجامعة فيه لقواها بنحو اعلى واحد بسيط
ومقام ظهور وهو مقامها الوحدة فى الكثرة وتشأنها بشئون القوى بلا
تجاف عن مقامها التنزيهى ثم ينشأ النشأة الاخرة بالنفخة الثانية
اى بعد ما اطفئت انوارها بما هى متشتتة فى مجالى البدن المتفرقة بالنفخة
الاولى المميتة لها انشأت نشأتها الاخرى فاحييت بحيوة النفس
حيوة بسيطة ووجدت بوجودها وجودا واحدا جمعيا بالنفخة الثانية
المحيية لها الموجبة لقيامها عند النفس بعد ما كانت قائمة عند مواد
البدن والمحال فبالنفخة الاولى تفنى وجوداتها الخاصة وتقبض وبالثانية
تبقى بعد الفناء بوجود واحد شامخ للنفس وتنهض فنحن نرضى
بالقضاء لا بالمقضى فان القضاء هو العلم الفعلى والمقضى هو المعلوم ولكل
منهما حكم ليس للاخر الا ترى انه يصح ان يق علمه تع بالاشياء عين ذاته
ولا يصح ان يق الاشياء عين ذاته وكذا علمه بالاشياء واحد ولكن الاشياء





كثيرة اقول القضاء كالحكم قد يراد ما كان كلام السيد س ان اعتبار المقضى
راجع الى اعتبار القضاء مبتنيا على كون القضاء بمعناه المصدرى والمصدر
معتبر فى المشتق بين ان المراد بالقضاء فى كلامهم ليس اعنى المصدرى النسبى
بل وجود صور الاشياء اه مرادهم ح الرضا بالاكوان السابقة للاشياء
وعدم الرضا بالكون الدنيوى لان الدنيا ملعونة مردودة من قبل الله
وفى نظر اهل الله وكلامه س ناص على ان مرادهم القضاء السابق ولان
هذا العالم شر اشره مقضى وغير مرضى مط بما هو مشوب بالمادة الظلمانية
والتملد والتجدد او غير المرضى متحقق فيه كالامور المستقبحة ولكن مقصوده
انا فى مندوحة من الجواب حيث ان الرضا والكراهة لكل منها متعلق
ولا حاجة الى تحقيقات هؤلاء المحققين واما اذا استونف الاشكال
الاخر بان الوجود خير فكيف يكون امور هذا العالم غير مرضية فيتحقق فى
دفعه ان الكراهة تتعلق فى الامور المستقبحة بمهياتها بل باعدامها
لا غير واومى بهذا الى دفعه ايضا عن المحقق س وكلامهم يسع القضاء
العينى ايضا كما هو مصطلح السيد الداماد س كما نقل عنه فى مبحث المثل
من السفر الاول ولو حمل القضاء على الاعم من القدر فالقدر العينى مطلق
كثيرا على الوجود العينى فيدخل وجودات هذه الاشياء بما هى انوار
وعلوم ووجها الى الله فى كونها متعلقات الرضا ايضا وعلى ما ذكره
س ايض يمكن ان يكون مرضية بما هى رقايق الحقايق ومتدليات بها
ومايد لعلى ان مبادى الاشياء اه تنظير وتنوير للمقام بان

كون المقتضي غير مرضي ومباديه وهي الصور القضائية مرضية لا غرو فيه كما ان الاشياء
الشريه مستقبحة ومباديها عند العالمين بعلم الاسماء وهي الاسماء وهي عندهم
ارباب الانواع بل ارباب العقول العرضية التي هي عند الاشراقيين ارباب الانواع
كلها حسنة فكيف يكون فعل العبد مقدورا والقدرة امكان الصدور
واللاصدور والمقدورية ايضا مشروطة بالامكان فلجريان مثله
اي لا بعينه كما في النقض الذي ذكره العلامة في نقد المحصل فجريان مثله
هو ان علم الله وجود الحادث اليومي كزيد مثلا وتعلقت به ارادته
لكان قديما لعدم جواز التخلف والا امتنع وجوده وهكذا في نفس ارادته
الحادثة يردد بالتعلق وعدمه لان القول بتابعية العلم للمعلوم
وقال في التجريد العلم تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق وعند العرفاء
تابعية العلم انما هي في التعين والتكون لكونه نورا لا لون له نيابة
عن المعتزلة وذلك لان تابعية العلم القديم تستدعي قدم المعلوم والمعتزلة
قائلون بالمهيات الثابتة القديمة وهذا لا ينافي ما سبق في تعداد الاقوال
في علمه تعالى ان نفس تلك المهيات المتقررة علمه لان ذلك في العلم التفصيلي
الذي هو عين المعلوم بالذات وهذا في علمه الكمالي الاجمالي المسبوق
بقدرة العبد واختياره وهذا كاف في كون الفعل اختياريا لان الفعل
الاختياري هو الفعل الذي هو مسبوق بالاختيار لا ما هو اختياره
مسبوق بالاختيار فمع كون الاختيار ليس بالاختيار يكون الفعل
مسبوقا بالاختيار ففعلك قد سطر في الالواح القضائية والقدرية





مع اسبابه اي سطر قدرتك وارادتك واختياراتك اولا ثم فعلك عقيبها
فما فعلك حتم اذ جرى به القلم واستطر به اللوح فكذا اختياراتك حتم
لان العلة واحدة وانما يحقق هذه الاختيارات اذ ليس هذا الاختيار مما
يمكن ان يكون فيك وان لا يكون بل حتم لازم ان يكون وايضا كما ان
الوجود وجودك فالاختيار اختيارك وان تنف عن نفسك الاختيار
فانف وجودك واثبتك عنك والا فنفي الصفات واللوازم
والآثار واثبات الموصوف والملزوم شيء غريب وجودك ذنب لا
يقاس به ذنب كو خوابم كنى اى عشق جنان كن بارى كه نبايد
دكوم منت تعمير كشيد فالجواب اما الامر والنهي اه الاولى ان
يقال الامر والنهي انما هما لتحصيل هذا النظر حالا ومقاما لا مقالا فقط و
عيانا وحقا لا بيانا فحسب كما ان اخذ الدنيا للتوكر والجواب الاخر ان افعال
العباد وان كانت بقدرة الله تعالى فهي بقدرتهم ايضا كما مر وسيقول
عند قوله واما حديث القدرة اه فلا يلزم توجيه الامر والنهي الى غير القادر
يجب على الله اعطاء الثواب لا يذهب عليك ان هذا الوجب
بمعنى ما يذم تاركه والواجب الذي ينافي كونه مقدورا ما يقابل الممكن
والممتنع واين هذا من ذاك وبين قولنا لا مؤثر لان هذا يابى
عن تاثير الغير فلا يتحقق الامر بين الامرين بخلاف الاول لعدم
التوقف لعل هذا هو الفارق بين ما ذكره س بقوله على ان لا احد
اه وبين ما ذكره السيد س فانه حكم باب الارادة بالارادة المتقدمة



بالذات وهكذا في لحاظ التفصيل وان امتنع التقدم والتاخر بالذات انما هو في
المتصلات وايضا قد تقرر اه هذا الزامي بناء على اصالة المهية كما هو
مذهب السيد س ادبو هاز في المتواطي وان هنا في الحقيقة ارادة واحدة
بالشخص واما على مذهب المص س من اصالة الوجود فالوجود حقيقة مقوله
بالتشكيك مرتبة منها علة ومرتبة منها معلول بل جاز عنده كون افراد
نوع واحد بعضها مجردا وبعضها ماديا والقضا هو العقل الاول الالهي
اي باعتبار الصور الموجودة فيه لان العقل محل القضاء كما ان النفس المنطبعة
محل القدر وقد يطلق القضا على نفس العقل ايضا ويمكن ان يكون مراد الشيخ
التعقل الاول والاولية اضافية فيكون القضا نفس الصور العقلية المقدسة
ويمكن ان يكون المراد التعقل العنائي مجازا او العناية هي الصور المرتسمة في
الذات عندهم بل يمكن ان يكون المراد العقل البسيط والعلم الكمالي
الاجمالي ولكن اطلاق بتجوز ايضا ولعلي كنت رايت اطلاق القضاء
الاجمالي على هذه المرتبة من العلم في كلام السيد المحقق الداماد س
واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه كمصادفة الحجر الذي
يهوي في طريقه راس زيد الذي تحركه ارادته الى هبوط الحجر اتفاقا فينشج و
كحدوث امر اتفاقي من تحريك طبيعي او ارادتين ثم ان الاتفاق قد
حقق انه بالنظر الجليل واما بالنظر الى الاسباب المتراقية الى المبدء وفي النظام
الكلي فليس الا الضرورة واللزوم كما ان الامكان الذي يكون الاتفاق نظيره
انما هو بالنظر الى المهية من حيث هي واما بالنظر الى الوجود وعلتها فليس الا





الوجوب ثم ان الشيخ لم يتعرض للمبادي القسرية لان القاسر ايضا اما طبع واما ارادة
هو الوضع المراد منه ما هو القريب من معناه اللغوي لان الموجودات
بوجودها ومهياتها موضوعة فيه والبساطة من وجهين احدهما من جهة
الوجود الواحد البسيط اذ الكل كانت موجودة بوجود واحد وثانيهما من جهة
ان كل واحدة من الصور موجودة هنالك صرفا بسيطا غير مخلوطة بالمكثرات
كما في الصور القدرية كانه موجب بفتح الجيم انما زاد لفظ كان لان هيئة
الاجتماع امر اعتباري وايضا الاجتماع باعتبار المفاهيم هنالك فان وجودها
واحد فالاجتماع الذي هنالك كانه منشأ الاجتماع الذي في الصور القدرية
من الشكل الخاص والمكان الخاص والزمان الخاص وغيرها وهذه
الاستحالات والتكونات اه لما اسقط بعضهم هذه الوجودات المسماة
عند البعض الاخر بسجل الوجود عن مراتب العلم وكلمات المص س ايضا مختلفة
في ذلك ترقى وتمم البيان في لوح القدر لحظت الاحدية نفسها
فلحظت القدرة يعني علم الاحدية ذاتها اولا ثم لحظت الاغيار ثانيا
ولحاظ الاغيار هو صورها المرتسمة في ذاته تعالى عندهم ولما كان علمه
فعليا وهو فاعلا بالعناية كان علمه قدرة فعبر عنه بالقدرة فقوله
فلزم العلم الثاني بيان لقوله فلحظت القدرة ويمكن كون الفاء فيه
للتعقيب بحمل القدرة على الصور المرتسمة في مرتبة العلم الاول
الكمالي الاجمالي فيتكثر الوحدة اي في مقامين الاول تكثر العلم
الاول بتنزله الى العلم الثاني والثاني تكثر ما في العلم بتنزله الى التحقق

اللوحية كما ان الحروف المكتوبة في القراطيس كانت واحدة في مداد راس القلم الذي من
القصب في السدرة ايضا بعض تاويلاتها النفس الكلية وبعضها الصور المرتسمة
وبعضها البرزخية الكبرى التي هي مرتبة الاسماء والصفات عند العرفاء
للالهية مراتب اه اي للفاعلية مراتب ويمكن ان يكون قوله وللاسماء الحسنى
مظاهر عطفا تفسيريا على الاولى لان الاسماء الحسنى عند العرفاء كارباب الانواع
عند الاشراقيين والانواع كلها مربوبات الاسماء اي طبايعها ونفوسها
تفسير الصدور بالطبايع مجاز فان الصدر المعنوي هو مقام الخيال و القلب
المعنوي هو اللطيفة المدركة للكليات والجزئيات قال تعالى الم نشرح لك
صدرك والصدر المنشرح هو الخيال المنور الذي صورة رقايق الحقايق
المنبعثة عن عالم الوحدة ان خيالاتي كه دام اولياست عكس مه رويان
بستان خداست والصدر الضيق هو الخيال الظلماني المثير للكثرة المنبعثة
عن عالم الكثرة والمواد لكانت الامور كلها حتما مقضيا اذ لم يكن ح
هذه الموجودات السيالة والسلسلة العرضية وكانت الامور منحصرة
في الابداعيات الثابتات من الجواهر المفارقة في السلسلة الطولية
ولهذا قال بعض العارفين من تمامية العالم الصادر من الله العليم الحكيم
ايجاد عالم النقص فيه واي غير ما راه اولا وغير ما ناسبه الصور السابقة
اه هذا بظاهره مشكل على مذهب اكثر الحكماء ان الفلك حتى جسمه لا يتجدد
حاله الا الاوضاع فالصور المنقوشة في نفوسها كيف يرفع ويحدث
فيها صور اخرى وكذا ما قال لا يمكن العلم به لاحد لانه مما استاثره الله





لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبه لانه ليس في الاسباب الالهية ايضا
سوانح تحدث له فالاولى ان يقال لما كانت صور الكاينات منقوشة في
النفوس الفلكية من جهة كونها عالمة بحركاتها واوضاعها وجميع ما يقع
هناك من التخيلات والارادات كما مر نقلا عن الشيخ من لوازم حركاتها
واوضاعها والعلم بالعلة والملزوم علة للعلم بالمعلول واللازم فعندها
ضوابط كلية من مباديها وقوانين احصيت في العالم العقلي هي انه كلما كان
كذا من الحركات والاوضاع كان كذا من الحوادث في عالم الكون ثم اذا كانت النفس
الكلية الفلكية منتقشة بها وتخيل النفس المنطبعة الفلكية الوصول
الى كل نقطة فلها ان يعلم لوازم حركاتها باستثناء الشرطيات اي لكن
كان كذا فيكون كذا فنفس النبي او الولي عليهما السلام اذا اتصلت بها علمت
بالحوادث لمشاهدة صورها فيها ولكن في بعض الاحيان لا تشاهد الا
بعض الصور وبعض لوازم بعض الاوضاع ولا يشاهد بعضا اخر مما نعم
لان الاحاطة التامة بلوازم جميع الحركات والاوضاع للسيارات والثابتات
ليست الا لعلام الغيوب ولا يمكن للبشر بما هو بشر ومعارجهم ايضا
متفاوتة بل معارج واحد منهم متفاوتة ففي ذلك النسخ والبداء
وشبههما وعلى هذا يحمل كلام المصنف وفيه اجمال واختصار وعن محل ان
المغايرة بين الصورتين في كلامه من تجدد الامثال وان الاتصال ببعض
من صور الاوضاع ومثال النسخ والبداء الاتي بهما النبي المطلق ان احدا
من الناس حكم بمقتضى الاطلاع على الاوضاع الشمسية كتحول الحمل بالحوادث



الربيعية مطلقا وفرض انه لم يطلع على اوضاعها التي لها في البروج الاخرى ثم
يطلع عليها بالتعاقب في الفصول الاخرى ويحكم بالحوادث الصيفية او الخريفية
او الشتوية فيفسخ احكامه او حكم بمقتضى نظر سعد او نحس ولم يطلع على معارضاته
من تسديد وخلافه علم مكنون مخزون الى قوله فنحن نعلم فالاول هو الاحاطة
بالجزئيات جميعا وبتحقق مقتضياتها ودفع موانعها ومعارضاتها طرا
والثاني هو العلم بالكليات المتسقة وبعض الجزئيات ولا ينافي هذا انه لا يعلم
الغيب الا هو لان هذا ايضا بحول الله وقوته وبعالميته للغيب وهو اما
نفس متعلقة بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية ان كان مراده
بالنفس المتعلقة بعالم الكون والفساد ما هو متعلق بجميعها فالمجموع
ليس موجودا على حده ولا نفس لها وراء النفوس الجزئية وان كان المراد ما هو
كنفس النفوس وروح الارواح فهو العقل الفعال والله من ورائهم محيط فلم
يكن نفسا وان كان المراد بها النفس المتعلقة بجرم غير منخرق وغير كائن و
فاسد كما قال بعضهم في تصحيح المعاد الجسماني فعلى تقدير صحته هذا العالم في
غناء عنها بنفس الغوث والقطب على طريقة العرفاء بل بالنفوس القدسية
النبوية والولوية التي لم يخل الارض منها طرفة عين ولولاها لساخت الارض
باهلها ولباد العالم على انها ايضا الابدان تتصل في علومها وافعالها
بالنفس السماوية وكون مبدء التدبير نفسا سماوية ايضا ونفس النبي و
الولي ولا سيما نفس خاتم الانبياء والاولياء متصلة بها كما مر من المصنف
ايضا وان كان لم يوجد الا ان لهم مقامات باعتبار باطن ذواتهم ينبغي





ان يتصل النفس السماوية بباطن ذواتهم ولا سيما صاحب مقام لي مع الله واوصيائه
الهادين الذين ورد فيهم بهم سكنت السواكن وتحركت المتحركات ونعم ما قال
المولوي احمد ار بگشايد ان پر جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل على ما
ذكره من ان العناية بها ليست عن الاول ولا عن العقول المرعية ان كان
بناؤه على عدم علم المجردات المحضة بالجزئيات فمع عدم الظن بالشيخ ومن مثله
من اكابر المشائين هكذا فهو باطل لكون علمها بالاشياء حضوريا على التحقيق
كما مر وسيجيء في اثبات السمع والابصار له تعالى وان كان بناؤه على عدم الالتفات
العالي الى السافل فالمنفي انما هو ما بالذات واما ما هو بالعرض فذلك ثابت
فان من احب شيئا احب اثاره وذلك هو الالتفات الخالي عن النقص و
الشين وان كان بناؤه على تعالي الاول تعالى والعقول عن مباشرة الامور
الدنية الغير المتسقة وانه لا بد من رابط بين الحادث والقديم وانها
لا بد ان يستند الى جنوده تعالى فالوسايط والروابط هي النفوس القدسية
التي مضت اوصافها كيف وقد مر في مسئلة الجبر والاختيار ان فعل زيد
مثلا مع انه فعله بالحقيقة فهو فعل الله بالحقيقة فتذكر ولعل مراده
بالنفس المتعلقة بعالم الكون والفساد هذه النفوس القدسية النبوية
والولوية المتعلقة اولا بابدان انفسهم ثم لكن ليت شعري ما الداعي
على الاداء بهذه العبارة وهل يحرق اللسان بالاداء بما صرحنا به لا
والله بل يتجلى بجلي اسمائهم ويحلو بشهد اوصافهم ويشبه ان
يكون اه من متفرعات النفس المتعلقة بعالم الكون والفساد وليس قولا

ثالثا دتوجيه الشيخ هو القول الثاني اعني كونه نفسا سماوية وحديث النفحات العالي مضى
وجهه واما عند المحشي فيجي ان النفس السموية ليست عالية من كل وجه
النفس وان كانت سموية يجوز عليها الانفعال عن بعض الارضيات قوله
فيكون ما يعقل لكون علمه فعليا فتندفع بان الطلب والدعاء وايضا الطلب
والدعا من اسباب سعادتك من جهة تذكرك لله تعالى ولهذا اوحى
الى موسى ع ان يسئل من الله تعالى ويطلب منه حتى ملح طعامه ونعم ماقيل
داه تو بهر دوش كر بو بند نكوست ذكر تو بهر زبان كه كويند خوشست وايضا
فيد باعي اخر هر چند دعاكني اجابت نكنم زيرا كه مرا دمي ازان زاريست
فلو طلبت الصحة البدنية مثلا في دعائك ولم يقض حاجاتك لم يرا البر
الرؤف الذي هو ارحم من ابيك الشفيق بحيث لا نسبة مصلحتك منها
ومع ذلك حصل لك الصحة الباطنية لنفسك الناطقة حيث انها
كمادة ساذجة في اول الامر وشيئية الشيء بالصورة واي نسبة بين ان يصير
اسماؤه الحسنى وصفاته العليا صورة ذاتك وبين ان يصير صور الكاينات
الداثرة صورة ذاتك ده بودان نه دل كه اندر وي كاو وخر باشد وضياع
عقار منصرفة على ارادتها كيف وارادتها صارت منطوية في ارادة الله
الفعالة اذ تركت ما تريد لما يريد فيفعل ما يشاء ويختار ما يريد فاذا
دعا دل على انه اذ للداعي عقد قلب على ان المدعو سيكون وكل ما يكون فهو معلول
علمه تعالى ولاسيما ان الداعي الذي يستجاب دعوته ينبغي ان يكون جازما بوقوع
المدعو ثم ههنا مقدمة مطوية بعد قوله فلا يمتنع وجوده هي ان هذا حكم





بالغيب لانه دعاء نطابق علم الداعي لعلم الحق تعالى وليس كذلك اذ لعله بما نعمه
معلوم اخر كما مر قوله وبالحقيقة فانه كان علة لان جميع الصور المرتسمة من
صقعه فانها صفته وايضا صانع الالات صنعه من ذاته لا يحتاج الى غيره
وان كلما يوجد اه الاول مذهب المشائين وهذا مذهب الاشراقيين قوله
وان لا ازدحام بهذه العلل اي العلل الارضية سلسلة تحت سلسلة العلل
السماوية واذا علمت النفوس السماوية الاوايل اي العلل سماوية كانت
او ارضية علمت الثواني اي المعلولات اذ العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
ضربا من التصرف في المعاني الجزئية اي لها القوة المتصرفة ولها ادراك
المعاني الجزئية وادراك الصور الجزئية كان لها ادراك المعاني الكلية ايضا
وادراك العقول المجردة التسعة التي تحصل لها التشبه بها اذ كما ان
لها نفوسا جزئية منطبعة كذلك لها نفوس كلية عاقلة الا ان الكلام ههنا
في علمها بالجزئيات فاترة اي مجرد شوق غير جازم اي غير عازمة كما ذكرنا
سابقا ان الشوق يصير عزما اولا وهو توطين النفس على احد الامرين بعد
سابقه التردد والعزم يشتد حتى يصير جزما ويزول التردد بالكلية ولكن
فلا يقارن الفعل ثم ربما يزول العزم والجزم لزوال الشرط او وجود
مانع للفعل مثلا بخلاف الارادة الموجبة اذ لا يتخلف الفعل منها وهو
الجزء الاخير من العلة التامة ويسميها المتكلم قصدا ثم لما حصر الشيخ المبادي
الجزئيات في الطبيعية والارادية مع ان الاسباب القسرية ايضا شيء
اعتذر بان القاسر ايضا اما ارادة او طبع كالمباشر مثل المشاعر الظاهرة



او كالمتادي الى المباشر مثل الحس المشترك او المشاهد بالحواس مثل النفس المشاهد
للجزئيات بالحواس ولا عن سبب طبيعي في السماء اي ولا عنه فقط
بل عن علم وشعور له بالمكن والاسباب الطبيعية السماوية اوضاعها
بل عن تاثير كلمة بل للترقي لا للاضراب والمعطوف عليه لكلمة بل كلمة لا في قوله
لا عن سبب اه مقدر لو ضوحه اي موجودا عن التصورات لا عن كذا وايضا عن تاثير
ما لهذه للدعوات والمراد ان الاسباب القابلة الكونية باستعداداتها واستعداداتها
مدخلية في التكونات لكن التاثير الحقيقي للعلويات كما مر من التعليقات قوله
فان مبادي جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة هذا الى قوله انتهت عبارته قد نقله
عن الشيخ في مبحث الارادة فكان الاولى حذفه هنا او هناك ان في كلامه
تحاشيا اه اقول لعل تحاشيه عن انفعال السماويات عن الارضيات بما هي ارضيات
واما عن انفعال السماويات عن شيء في الارضيات فوق السماويات والارضيات
حامل للخلافة الكبرى مخلوق لاجله الكل فلعله لا يتحاشى وانفعالا ان قلت
لا انفعال لان علم النفس الفلكية بهذه مخلوط من جهة علمها اولا باوضاعها التي هي
العلل لهذه الكاينات من الدعوات والتضرعات قلنا المراد الادراك الذي
بعد وقوعها المتصل بالادراك السابق لاسبابها وهذا الادراك المقارن شرط
ايضا وهذا كادراكك حركتك قبل وقوعها ومع وقوعها باعيننا هي
النفوس السماوية ووحينا تصوراتها اسمع وارى هما علم بالجزئيات
في مقام النفوس الفلكية ايضا فكان عليه ان يحقق الامر اه ان قيل
كيف لم يحقق الامر وهو قائل بوجود الصور الجزئية للاشياء في النفوس المنطبعة





الفلكية وبوجود الصور الكلية في العقل وما فوقه قلت نعم ولكن لا يعلم من مجرد
هذا وجود حقايق الاشياء ومهياتها ولاسيما مع تصريح كثير من المشائين بعرضية
الصور وكونها كيفيات ومن الممتنعات عندهم كون بعض افراد حقيقة
واحدة جوهرا وبعضها عرضا وبعضها ماديا وبعضها مجردا كيف والشيخ الاشراقي
القائل بكلا قسمي الصور اي المثل النورية والمثل المعلقة والمستفرغ وسعه
في احياء هذه الطريقة يقول المصنف عليه انه لم يعلم من كلامه ان المثل النورية
الافلاطونية هل هي امثال للانواع الطبيعية او مثالات مناسبات لها
كما مر في السفر الاول وقد ذكر هذا البحث في كثير من كتبه وح فكيف يكون حال
من ينادي بعرضيتها ان الصفة الاولى لواجب الوجود هي انه موجود
بحت انت تعلم ان الوجود الحقيقي البحت ذاته فاطلاق الصفة اما من باب
المشاكلة للصفات الاخرى واما باعتبار نفس المفهوم العنواني مع قطع
النظر عن المعنون وفي المنطق يطلق الوصف العنواني على انسانية الانسان
مثلا والحق ان المراد بالصفة الصفة السلبية اي انه ليس له مهية وذكر
الموجود البحت من باب ذكر الموصوف مع صفته وهو مثل قوله هذا
الوجود مع الاعتبارات السلبية والاضافية المشارك في الجنس
المراد بالجنس معناه اللغوي اذ الواحد معناه انه لا مشارك له في النوع
ولازمه ثم صدق السلب هنا باعتبار انتفاء الموضوع في نفسه فيكون
في ذكر الجنس اللغوي اشارة الى نفي مطلق الشريك مجانسا كان او مماثلا
او مشابها او مساويا او مناسبا او غير ذلك اذ الحي هو الدراك

الفعال فاخذ الاضافة فی مفهوم الحیوة باعتبار هذا التعریف اللازمی و الا فالحیوة مبدء هذین اللازمین وهی من الصفات الحقیقیة المحضة هو الذی یقوم الجسم ای یقوم وجوده کما هو شان الفصل المقسم للجنس لا مهیته اذ قد علم جوابه فاکثر ما لیس بجسم وهو الواجب تعالی والجواهر المفارقة واما بعض ما لیس بجسم کالهیولی والجسمانیات من المقارنات للمادة فهی ایضا لیس وجودها هذا الوجود بعینه علی ان الشریعة الحقة قد وردت یعنی لا دلیل عقلی عند هؤلاء وهم جماعة من المتکلمین علیها سوی ما ورد فی الشریعة کالسمع والبصر عندهم بل العقل ینفیها بزعمهم لان الحیوة کیفیة مزاجیة وهو متعال عن الجسم فضلا عن المرکب المزاجی فکلمة ثم للفصل بین المطلبین اذ یمکن ان یتصور ذو حیوة لا یعلم اه یعنی ان الدلیل علی المغایرة هو الانفکاک فی التعقل ولو لم یکن انفکاک فبالنظر وذاتی الشیء بین الثبوت له فلا یرد ان کل حی لا ینفک عن علم ما احساس او تخیل او توهم او تعقل ولا اقل من علم الشیء بنفسه وایضا المراد انفکاک الحیوة عن الادراک وهو ادراک الجزئیات بالحواس الظاهرة والباطنة المقابل للتعقل لا من مطلق العلم اذ لیس هو اشرف اه لایق المحقق س ذکر وجهین احدهما ان الحیوة شرط العلم والقدرة کلما واذا ثبت المشروط له تعالی ثبت الشرط وثانیهما ما ذکره بقوله لا سیما وما ذکره المص س یبطل الثانی خاصة لانا نقول بل یبطل الاول ایضا لان المحقق س اخذ الوصف بالاشرف للوصف بالعلم والقدرة فیرا ایضا انه لایق لم وصف بالعلم والقدرة حتی لایق یوصف بما هو شرط الاتصاف بهما وان کان الوصف بهما





موجها بوجوه اخری مقررة فی مواضع اخری ایضا ع ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانیین قال السید المحقق الداماد س ان اهل هذا العصر حرفوا زبانیین تثنیة الزبانی وزبانیا النمل او العقرب قرناها والزبانیان کوکبا نیران علی احد منازل القمر الی ذبانیتین بزیادة التاء مثناة الزبانیة والزبانیة ملائکة العذاب وواحدها زبینة کعفریة من الزبن بالفتح وهو الدفع والی الله المفزع یعنی اعرفوا الله بالله فبوصفه نفسه صفوه وبنوره اعرفوه وفیه اشارة اه یعنی ایاک ان تحمل کلامه کلامه ع علی ما فهم المعتزلة القائلون بالنیابة فی الصفات وانه دع المبادی وخذ الغایات فیکون قوله ع هل سمی عالما کقول من یقول هل سمی عالما الا انه فعل الافعال المحکمة فترتب علی ذاته تعم ما ترتب علی صفة العلم لو کانت ولکن ذاته نایبة عنها حاشا الجناب الالهی من هذا الزعم الفاسد والرای الکاسد بل الصفة مقولة بالتشکیک کما ذکره ولیست منحصرة فی المعنی القائم بالغیر فتلک الصفة المستقلة الواجبة الحقة حق الصفة فسلب الصفة عنه لا صحة له اصلا لکن طایفة من العقلا هذا شرح قوله ع والی الله المفزع واشار الی ان المراد بالعقلاء فی قوله ع وهکذا حال العقلاء اولو العقول الجزئیة المشوبة بالاوهام کما عبر ع اولا بالاوهام واما العقلاء اولو الایدی والابصار فهم لا یصفونه الا بوصفه نفسه وبه یستشهدون علیه وبعینه یعاینونه ونعم ما قیل اذا رام عاشقها نظرة ولم یستطعها فمن لطفها اعارته طرفا



راهابه فکان البصیر بها طرفها والغرض دفع شبهة المعطلین الذین یجوزون التقاعد والتوانی لسوء افهامهم من هذا الحدیث الشریف فیسدون باب تحصیل المعارف الالهیة مع ان الامام المعصوم سلام الله علیه لم یردع العقول الصحیحة کما اومی بلفظ الاوهام واراد بالعقلاء هذه بل نقول العقول ایضا مردوعة بما هی عقول بشریة لا بما هی مکتحلة بنور الله تع وبما هی معارة منه تع وایضا کون الممیزات بالعقول مخلوقة بما هی شیء ومعنون لا یصادم کونها معارف مطابقة لنفس الامر بما هی فیء وعنوان اذ لا وجود لها سوی ظهور المعروف فلا موضوعیة فیها لاحکام انفسها اذ لا نفسیة لها من ضروریات هذا الدین ای صار فی هذه الاوان بحیث لا یحتاج الی الدلیل فی اثباتهما له تع لا ان ضروری الدین کضروری العقل ومنهم المحقق الطوسی المحقق حیث یقول بالعلم الحضوری کیف یقول بهذا مع ان التحقیق فی سمعه وبصره لیس الا العلم الحضوری الشهودی اللهم الا ان یقال لم یمکنه ان یقول هذا حقیقة السمع والبصر ولم یحقق هذا نفس المقصود ای الاحساس علی ما عرفه الناس معا انه لم یطلق علی الله تع للتوقیف الشرعی والراسخ فی الحکمة الذی عاج کلامه ینبغی ان یتفوه بالشهود لا بالاحساس ولو علی وجه کلی لعلمت نقول الفرد الخفی ای ولو علی وجه جزئی کادراکاتنا الصوریة الحسیة وجوابك ان الفرد الخفی بحسب ظهور المغایرة هو العلم الکلی هنا والشهود الاشراقی المتعلق بالمسموعات والمبصرات اه بل الشهود الاشراقی





المتعلق بکل الموجودات سمع وبصر کما هو مفاد کلام الشیخ الاشراقی ان علمه یرجع الی بصره بل مفاد کلام نفسه س فی مفاتیح الغیب فشهوده تع ذاته وموجودات عوالم العقول والنفوس لما کان فی الغایة بصر وسمع ان قلت البصر یتعلق بالاضواء والالوان والسمع بالاصوات والکلمات فالتخصیص الذی یتراءی من کلامه س هنا وفی بحث الارادة فی دفع شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشایخنا الامامیة علی ان الارادة زایدة علی ذاته فی موقعه قلت نعم البصر یستدعی الضوء واللون فی المبصر والسمع یستدعی کون المسموعات کلمات لکن السنخیة معتبرة بین المدرك والمدرك فالضوء الذی یناسب بصره تعالی هو نور الوجود الذی ینور به السموات والارض واللون الذی یناسبه هو الوان المهیات والکلمة التی یناسب سمعه هی کلمة کن الوجودیة المتشعبة الی الکلمات التامات والناقصات کما سیاتی مثالیة حاضرة عندنا فی عالم التمثل وکما ینشئ النفس فی مقام البصر صورة زید مثلا کذلك ینشئ صور وضعه وحیزه وقربه او بعده ونحوها ولیس انشاؤها علی سبیل الاختیار والرویة بل فطرها الله علیه وکون هذه الصور مثالیه وفی عالم التمثل انها صور صرفة بلا مادة لان المدرك لا بد ان یکون وجوده للمدرك ولکن حدوثها وبقاؤها مشروطان بحضور المادة وبهذا وبکونها مدرکة للمشاعر الظاهرة تمتاز عن صور موجودة فی عالم المثال لانها تدرك بالحس الباطن فهذان العالمان الصوریان بعد اشتراکهما فی التجرد فی الجملة امتیازهما عن عالم الصور المادیة ممتازان بما ذکرنا کل عن الاخر فلو سمی

الصور المحسوسة المشروطة بحضور المادة بعالم الظهور قلبيا والاخرى بعالم المثال فرقا
بينهما فى الاسم ايضا لكان حسنا وان كان كلا الاسمين مطلقين فى القديم على
المثل المعلقة المسماة بالخيال المنفصل ايضا تشبيها بالخيال المتصل ثم
ان الفرق بين مذهب س ومذهب الطبيعيين بعد اشتراكهما فى كون المبصر بالذات
هو صورة اخرى غير الصورة التى فى المادة ان الصورة عندهم قائمة بقوى
النفس قياما حلوليا وعنده قائمة بالنفس قياما صدوريا وان الصورة
فايضة على القوى من واهب الصور عندهم ومن النفس عنده لكونها من عالم
القدرة والملكوت قل الروح من امر ربى مصدر وصفة اضافية جانبيه
هذا فى المتكلم الامكانى غنى عن البيان واما فى المتكلم الوجوبى فلما كان تكلمه عين
ذاته فهو مصدر لكل كلمة تكوينية فضلا عن اللفظية وتكلمه صفة نفسية
اى نفس ذاته المتعالية مؤثرة لان جميع الكلمات التامات وما دونها آثار
ذاته معبر بها عن الضمير الذى هو غيب الغيوب ومن قال تكلمه خالقيته للكلام
ان اراد هذا الاعراب وبالكلام العقول التى هى الكلمات التامات لكان حسنا
كما ان من قال بالكلام النفسى اذا اراد جامعية ذلك الوجود البسيط الاقدس
جميع الكلمات بمصداق واحد بسيط لكان موجها وكذا قول القائل ان الكلام
لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا اراد به المتكلمية اى اراد
الكلام بالمعنى المصدرى بخلاف الثانى والثالث فانه بمعناه المتعارف و
هو الحاصل بالمصدر اراد به قيام الفعل بالفاعل اذ هذا تلميح الى ما
هو التحقيق عنده بان يراد بالكلام الكلمات التامات اى العقول القائمة





به تع قياما صدوريا بل كل كلمة قائمة به كما وجوديا من كل شئ قائم به واما على مذهب
الاشعرى الذى قال بالكلام النفسى وعرف المتكلم بمن قام به الكلام فلا
بأس بالحلول وقيامه فيه اذ عنده جميع صفاته زايدة على ذاته ما يقوم
بنفس المتكلم انما اعتبر هذا لان الايجاد يستدعى البينونة والتسوابية
ومناطهما التعلق بالقابل وهى كلمة وجودية اى وجود لا حرف وصوت
قال امير المؤمنين عم انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا
بنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله اراد عم بكلمة ما وكذا ذلك العارف
بالممكنات الاعيان الثابتة بشيئية الثبوت قبل شيئية الوجود و
اسماءها ثبوتية كما مر فى مبحث العلم بل العالم كله اقسام الكلام
الاول باعتبار مغايرة الوجود والمهية بتعمل العقل والثانى باعتبار
اتحادهما فى الواقع الثمانية والعشرين هى على ما فى جذوات السيد س
العقل والنفس والافلاك التسعة والاركان الاربعة والمواليد الثلثة
وعالم المثال فهذه تسعة عشر بعدد حروف البسملة ثم المقولات
التسع العرضية فتمت الثمانية والعشرون والجواهر العقلية
حروف لانها متدكة الانية كما ان الحرف غير مستقل بالمفهومية و
النفوس اسماء لا استقلالها بانتساب الوجود الى ذواتها وعدم اندكاك
انياتها والطبايع السيالة والاجساد المتجددة افعال هو
كالمتكلم مع الله تعم بتلقى المعارف منه ان قلت الكلام فى عالم الحروف
كلام الانسان وهذا استماع منه واستفادة لا تكلم منه قلت اولا



تكلمه مع الله مستلزم بلسان الاستعداد من الله تعم العلوم والمعارف والمكالمة
من الطرفين وثانيا ان هذه الكلمات وان كانت مضافة الى الله اولا
وبالذات اوالى الملك لكنها مضافة الى النفس ايضا اضافة الشئ الى
المظهر اذ تنزل من باطن ذات النفس الى ظاهره الذى هو عقله
والحديث القدسى هذا فى الانبياء ع واما فى غيرهم فقد قال ص ان فى
امتى مكلمين محدثين فان قلت هو عندى كلام الشيخ العربى باطلاقه يشمل
الكلمات العقلية العلمية التى للنفس الناطقة ايضا وان كان مذاقه وسياق
كلامه يخصصانه بالمعارف التى لاصحاب القلوب والخواطر الربانية التى
لاهل السلوك فان الخواطر عندهم اربعة ربانى ويسمى نقر الخاطر ولا
يخطى ابدا وقد يعرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع وملكى ويسمى الهاما
وهو الباعث على مندوب او مفروض ونفسانى ويسمى هاجسا وهو ما فيه
حظ للنفس وشيطانى ويسمى وسواسا وهو ما يدعو الى مخالفة الحق
قال تعم الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشاء ويشتبه فى المباحات
فما هو اقرب الى مخالفة النفس فهو من الاولين وما هو اقرب الى موافقتها
فهو من الاخرين والصادق الصافى القلب الحاضر مع الحق سهل عليه الفرق
بينهما بتوفيق الله تعم كذا قال بعض العرفاء الشامخين او يقول ان
النبى ص كان مقلد الجبرئيل هيهات قد ورد ع اولاده الانجبين ان روح القدس
فى جنان الصاقوره ذاق من حدائقنا الباكوره نه ملك راست مسلم نه
فلك راحاصل انچه در سر سويداى بنى آدم از وست واذا كان بنو آدم





كذلك فما ظنك فى حق من هو نخبة اطياب بنى آدم وسيد ولد آدم
كما قيل اى كاينات را بوجود تو افتخار اى بيش از آفرينش وكم ز آفريدگار
غير كتابه مراده بالكتاب ادنى مراتب الكتب اللوحية وهو عالم الاجسام
وقد حمل الكتاب المبين فى الاية عليه حيث حمل الرطب واليابس على ظاهرها
اعنى ما هو من الاضداد بلوح النفس بفتح الفاء واما اذا
اضيفت اليه اى الى لوح النفس بفتح الفاء واخذ ذلك النفس والهوا
لا بشرط ومن صقع النفس بسكون الفاء كما كان فى الشق الاول الذى
صار فيه كتابا ماخوذا بشرط لا ومباينا عن النفس ففى الشق الثانى
قيام الصور بلوح الهواء بل لوح القرطاس المعدودين من مراتب النفس
الناطقة قيام بالنفس الناطقة وكون الهواء النفسى ايضا كتابا
ومتكلما من وجهين ظهر من هذا ان الهواء النفسى كاتب فى الوجه
الاول مع انه قد قال س ان الفاعل هو النفس الناطقة فى مثال التوحيد
انه اشار هنا الى ان المراد من كون النفس الناطقة هى الفاعل للصور الكتبية
فى الوجه الاول النفس المتنفسة بما هى متنفسة فهى فاعلة للتصوير والكتابة
فى القابل فى هذه المرتبة النازلة غيرها اى النسبتين اذ عند
طلوع شمس الحقيقة لا يبقى وجود لشئ فضلا عن ان يكون له نسبة باحد
الوجهين فالنسبة المغايرة لهما نسبة الحقيقة الى المجاز او نسبة اللانسبة
ومن هنا قال الرئيس الاول تعم لا نسبة له الى الاشياء انما الاشياء منتسبات
اليه معناه انه اذا كانت الاشياء موضوعات فالاول تعم بعدها اللازم

فلابد من انتسابها اليه واذا كان هو تعالى سوضوعلى كانت هى لسوابيتهما مرفوعة
فلا نسبة اصلا واما قوله الا له الخلق والامر فلا دلالة له على هذا ظاهرا اللهم الا
ان لا يكون اللام حرف النسبة ويكون الهاء هاء الهوية ويراد انه الاصل المحفوظ
والسنخ المقوم للكل او يكون حرف النسبة الاشراقية ويبقى الاستشهاد على
ان معطى الشىء ليس فاقدا له فيطالع دفعة جميع ما فى هذا الكتاب كما هو ماثور
عن امير المؤمنين ومولى الموحدين عليه السلام وهذا كما قال الحكماء ان الازمنة والزمانيات
بالنسبة الى المبادى العالية كالان والامكنة والمكانيات بالنسبة اليها
كالنقطة وان المتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر وقد
مثلوا لذلك بامر ممتد كحبل او خشب مختلف الاجزاء فى اللون يمر فى محاذاة
نملة او نحوها مما يضيق حدقته عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد فيكون تلك
الالوان المختلفة متعاقبة فى الحضور لديها لظهورها شيئا فشيئا لضيق نظرها
ومتساوية فى الحضور لدى من تراها كلها دفعة واحدة لاحاطة نظره لسعة حدقته اقول هذا اذا نظر الى صورة العالم وقوابله واما اذا نظر
الى معناه ووجوده فلا امتداد ولا تدرج اصلا اذ قد علمت ان الوجود لا جزء
له فلا كم ولا كيف له ولا مساحة ولا عدد له حتى يكون فيه ماض وحال و
مستقبل فلا غيبة ولا حضور ولا اعوام ولا دهور ولا حدوث ولا دثور
ولا رجوع ولا كرور بل كل ذلك بالنظر الى القوابل والمرائى شد مبدل آب این
جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار وقد قلت فى بعض القصايد
هيچ تغيير نيست در معنى گر چه صورت همى شود مبدل يك مسمات





خرفه کاش خوانند بلبن و برفه پوپهن بوخل ونسبته الى القلب المعنوى
نسبة الكرسى الى العرش حاصله ان فى كل من الافاق والانفس اربعة اشياء
عرش وكرسى معنويان وعرش وكرسى صوريان اما المعنويان فى الافاق
فالعقل الكلى والنفس الكلية واما الصوريان فيه فالفلك الاطلس و
فلك الثوابت واما المعنويان فى الانفس فالقلب المعنوى هو العقل
التفصيلى والصدر المعنوى وهو الخيال واما الصوريان فى الانفس فهما
القلب الصنوبرى والدماغ وذلك الاثر هو الصورة الخيالية ما
اشار اليه من حصول اثر فى معدن التخيل هو حصول الصورة فى القوة
وهذا الذى جعله انزل منه هو حصول الصورة فى الروح البخارى الذى
هو مركب القوة الخيالية ومظهرها لان ذلك من عجايب سر الادمى
اى خللت السير الدورى منها وبهذا السير الدورى ربما يرجح الذكر
الجهرى على الذكر الخفى حيث انه اذا سمع السامعة ما لهج به اللسان
يرجع الى ما نشأ منه فيعود على نفسه على هيئة الكلمات التكوينية
وان كان الخفى ارجح من وجوه كما فى قوله اليه يصعد الكلم الطيب اى
الكلمات التامات من العقول البسيطة العالية فى السلسلة الصعودية
والعمل الصالح شريعة وطريقة يرفعها والمعنى المناسب للاستشهاد على
مطلبه ان يراد بالكلم الطيب جميع الموجودات باعتبار انها كلمات
الله وحيث انها كلمات وجهاتها النورانية والمراد بالعمل الصالح
ح حركاتها الجوهرية والعرضية الاستكمالية وهذا بحسب العبادة التكوينية



وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فلا ينافى انعكاس بعضها بحسب التشريع
وقوله ان كل من فى السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا فكما ان العبد المجازى
لا يملك شيئا بل هو وما فى يده كان لمولاه فكذا العبد الحقيقى لما لك الملك
ذاته وصفاته وافعاله لمولى الموالى بمقتضى توحيد الذات والصفات والافعال
وانما ذكر اسم الرحمن لان الرحمة الرحمانية عامة للكل بخلاف الرحمة الرحيمية
فانها مختصة باهل الايمان والتوحيد لقد احصيهم وعدهم عدا فكما ان
نذلكة الحساب جامعة لتفاريقه فكذلك علمه تعالى جامع للوجودات المتشتتة
بنحو ابسط واعلى ولا يشذ من حيطته شىء وكلهم اتيه يوم القيمة فردا
اذ كل عند النهوض عن القوابل والقيام عند الله الواحد الفرد فرد بفردانيته
مجرد عن اللواحق والاجنبيات فالفردية والتجرد الذى لا اقل منه و
ينسحب على الكل انما هو عن البدن الدنيوى ولواحقه وبالجملة عن الطبيعة
ولوازمها واما التجرد التام فهو للاخصين وقد قيل امروز دبير بود
وفردا هر چار يكى شود تو فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا فى
صورة الانسان لان الانسان هو باب الابواب الى الله وهو الصراط
المستقيم اليه ان هذا القران يهدى للتى هى اقوم اى مظهرية اسم الله الاعظم
واذ لا ينقطع فيض الله تعالى فى الوعاء الذى بحسب هذا الفيض يصل كل
موجود طبيعى الى الانسان الطبيعى ويدخل باب الابواب ويصير كل
الصياصى الى الصيصية العظمى وجميع القرى ام القرى وما قال س
بل نقول اه بيان احق لدخول الاشياء فى باب الابواب ولكن بحسب وجودها





الرابطية بل بحسب وجوداتها الرابطية العديدة له فى مثاله المتصل وملكوته
وجبروته المتصلين وبالجملة فوصول الانسان الكامل الى غاية الغايات وصول
الكل اليها وهذا لا ينافى وصول كل نوع الى رب نوعه ومحشوريتها بمحشوريته
الى الله تعالى كان عنده علوم جمة من غير مجال هذا فى العلم التفصيلى
الذى هو منشأ الكثرة فى مقام الواحدية وفى الرحمة الصفتية التى هى منشأ
الرحمة الفعلية بقرينة قوله س لظهور اسمائه وقوله فاوجد اول ما اوجد
اه لا العلم العنائى الذاتى الذى فى المرتبة الاحدية والتكلم الذاتى لانه فرد بسيط
وان كان ذلك العلم ايضا بقاعدة بسيط الحقيقة كل الخيرات علما اجماليا فى
عين الكشف التفصيلى الا انه ليس الكلام فيه كما يشهد به كلماته س
كما قال الله تعالى الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن اى فى العدد
فقط او فى كونها سموات ايضا وذلك اذا عرف النفس التى من الارض
حقايق السموات بالعنوانات المطابقة انها ما هى وهل هى ولم هى فان
الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به
الاشتراك او هى النفس والقلب والعقل الى اخر المراتب السبع للانسان
كما يجئ يتنزل الامر اى عالم الامر بينهن وكما قال فقضاهن سبع
سموات فى يومين اى يوم مضى وهو آن دثوره ويوم ياتى وهو آن
حدوثه وكل طبيعة سيالة هذه حالها او يوم نورانى هو وجه الله منه
ويوم ظلمانى هو وجه النفس منه او يومى الصورة والمادة او يومى الدهرى
المثالى والزمانى الطبيعى واوحى فى كل سماء امرها اى الكلمة الروحية التى

هي من عالم الامر ان كل حرف من كلام الله في اللوح اي في لوح القضا وفي مرتبة العلم التفصيلي
الذي هو عالم ارباب الانواع التي كل حرف منها مشتمل على كل الحروف الكونية او في
لوح سجل الوجود فان كل حرف من الحروف التكوينية بما هو علم اعظم واشمخ من
جبل قاف بما هو معلوم من عرف نفسه فقد عرف ربه اي من عرف النبي
الذي هو اولى بالمؤمنين من انفسهم فقد عرف ربه لانه ص قال من راني فقد
راى الحق كيف وروحانيته العقل الكلي الذي هو المجلي الاتم فهو ص مجاز معيته
مظهر اسم الله الاعظم هذا ما يناسب المقام او من عرف نفسه التي هي خلقت على
صورة الرحمن في جامعيته للاسماء وتعلمه تكوينا بها حيث لا يشذ من وجودها
اسم من الاسماء التنزيهية والتشبيهية اذ كانت بالفعل لا كالملك الذي
هو مظهر اسم السبوح القدوس لا اسم السميع البصير ولا كالحيوان الذي بالعكس
فقد عرف ربه لان معرفة الاثر بما هو اثر والعنوان بما هو عنوان معرفة
المؤثر والمعنون ولا سيما هذا الاثر المحاكي الذي ليس شيئا على حياله او من
عرف نفسه بالعجز وان لا حول له ولا قوة الا بالله العلي العظيم عرف ربه
بالقدرة وعمومها ومن عرف نفسه بالجهل وانها كانت في الايام الخالية كمراة
خالية وصفحة عاطلة ثم تزينت بحلي العلم والمعرفة من عند الله الحكيم
العليم عرف ربه بالعلم واحاطة علمه بالكليات والجزئيات والعلوم
والمعلومات ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ومن عرف نفسه بالعبودية
والفقر وان لا وجود ولا صفة ولا فعل الا لمولاه ولا يملك شيئا عرف ربه
بالربوبية والمولوية والغنا وهكذا وجه رابع هو ان من عرف نفسه بالاحاطة





على جميع المراتب المنطوية في وجوده وعالمه الصغير من الحقايق الروحانية والجسمانية
والملكية والشيطانية فان في الانسان شيء كالملك وشيء كالفلك و
شيء كالطبع وشيء كالنبات وشيء كالحيوان وشيء كالشيطان وفيك
انطوى العالم الاكبر عرف ربه بالاحاطة على جميع مراتب العالم الكبير من الدرة
الى الذرة وجه خامس هو ان يكون الخبر من قبيل التعليق على المحال اي من
عرف كنه ذاته مع كونه في مقام عقله الجزئي ووجوده المحدود ومع كونه مثل
بوقلمون ولا يمكن ضبط اطواره واحصاء شؤونه وفنونه فقد عرف
كنه حقيقة ربه وليس فليس وبالجملة فكما ان الحق تع مقام خفاء هو الغيب
المكنون من جميع خلقه ومقام ظهور لا معروف بحسبه الا به يعرف اذ هو
نور كل نور كذلك للنفس مقام خفي لا يكتنه ومقام ظهور لا معروف بهذا
الاعتبار في مملكته من مراتبه وقواه الا به يعرف ولا ظهور لها الا ظهوره
دانش نفسست نه كار سرسريست كر بجوي دانا شوي داني كه چيست
كلام الله وكتابه جميعا دون ساير الكتب السماوية هذه التفرقة بين
القران وبين ساير الكتب باعتبار التفرقة بين الرسل تلك الرسل
فضلنا بعضهم على بعض فان نبينا صلعم لما كان خاتم سلسلة وسلسلة الانبياء
لم يبق بينه وبين الله تع واسطة فكان القران كلام الله واقتحام جبرئيل
عند نزوله مجا لا اينا في ذلك بخلافهم لحصول واسطة او وسايط
في حقهم وايضا الانقطاع عن القابل والتعلق بالفاعل الحق القائل اللذان
هما مناط الكلامية حقه ص لانه ما حصلان له بنحو التمكن والاستقامة في الغاية



بحيث لا يمكن ان يصل دون بلوغه ممكن كما قال تع فاستقم كما امرت كونه كلام
الله خاصة كلمة خاصة قيد المضاف اليه لا المضاف اي كلام الله بلا واسطة
حجاب وليس المقصود انه كلام خاصة لا كتاب اذ قد عرفت ان كل كلام ايضا كتاب بوجه
وايضا نقول ان الاول اي الكلامية والكتابية كان باعتبار عدم التعلق
بالمادة والتعلق بها وهذا باعتبار الوحدة والكثرة مط فان الكثرة قد يكون باعتبار
نفس الماهية والمفهوم كما تكون باعتبار الكمال والنقص في الوجود المقول
بالتشكيك فالاول مثل الكثرة في العقول المختلفة بالنوع وفي مفاهيم الاسماء والصفات
لله تع والثاني في انحاء الوجودات طولا والقران مصدر قرءا على الضم والجمع
قال تع ان علينا جمعه وقرانه فاذا قراناه فاتبع قرانه فكلام الله المنزل على
نبينا ص هو العقل الكل الذي هو مقامه ص وروحانيته بمعنى جملة العقول
المحركة للسموات والارضين لكونها بدايات وغايات لها فهذا الكلام قران
باعتبار الوجود وفرقان باعتبار مهيات العقول ان قلنا بان لها مهيات
كما هو المشهور والا ففرقانيتها باعتبار تفاوت المراتب في العقول بالشدة
والضعف فهذا المنزل بما هو كلام الحق اه اي المنزل على النبي المطلق
والوحي المطلق المذكوران في اول الفصل لا القران المجيد ليلايم ما بعده
سيما قوله واما القراء العظيم اه ومع ذلك فالاولى حذف كلمة هذا كما
لا يخفى كما في قوله تع وانزلنا التورية اي قال للناس وفي القران هدى
الخواص وقال في التورية حكم الله وهو خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير فمعظم ما فيها اداب واخلاق





ومعظم ما فيه حكم شامخة ومعارف عالية ففيه عظايم العلوم
الالهية واما ايات الاحكام التي فيه فكلها خمسمائة وقد جمعها المقدس
الاردبيلي ويقال ان التورية اكثرها اداب واحكام ليس بمجرد صورة
خيالية اذ المشاهد ما تمثل في الحواس سواء جاء من الخارج او من الداخل
فذلك البعض من الاتباع ترقى عند نفسه ولم يقتصر على ان حقيقة
النبي تتصل بحقيقة الملك فقط كما يقول بعض اخر بل يقول ان النبي تتصل
بحقيقة الملك ايضا ولكن بخياله فقط يناله ولا ايضا يناله صورة
خيالية محضة تكون نظيرة اضغاث احلام تكون في النوم لان تلك
الصورة الخيالية تنزلت من الالواح العالية مظل لما فيها كالصور في
الرؤيا الصادقة الحاصلة من مشاهدة النفس ما في تلك الالواح
ولكن مع التشبيه والتي مخطئ قاصر لان القوى الباطنة كمرايا متعاكسة
فاذا تمثل الخيال بالصورة انطبع الحس المشترك ايضا بها لانه كمراة
ذات وجهين احدهما الى الخارج ينطبع فيه صور المحسوسات التي تادت
اليه من المشاعر الظاهرة والاخر الى الداخل يتلقى به ما يؤدى اليه من
الالواح العالية او من الخيال مما ركبته المتخيلة فاذا علمت ان الصورة
تساق من العوالم الباطنة الى خياله المنور ومن خياله الى حسه المشترك
ومنه الى مشاعره فكيف لا تكون مشاهدا مع انه كما ان عقله فوق العقول
كذلك حسه فوق الحواس في شدة النورية والتمثل تنشا منها
الملائكة اللوحية اي تستقيم منها هؤلاء وظني ان النسخة كانت بدل

تنشأ منها كتابيه بعد قدريه فى مقابلة قوليه وبعده هى الملائكة المؤيدة
واعظمهم اسرافيل اى باعتبار رقيقته واما باعتبار حقيقته فهو
قائم دائما بين يدى ربه لم يتوجه الى غيره طرفة عين ابدا لم يبرح ولن
يبرح عن مقامه قط كما ذكرنا فى موضع من سفر النفس وهذه
النادية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك اه وان كان له ايضا
وجه فان كون حقيقة الملك فى ذلك المقام الشامخ كون رقيقته هنالك
وهذا معنى صعوده وان لم يكن انتقال وكون رقيقته متمثلة للنبى فى
عالم الكون الصورى المحض حتى صارت مشاهدة له كون حقيقته هاهنا
وهذا معنى نزوله قال تعم تنزل الملائكة والروح وقال يتنزل الامر بينهن
ومثلها كثير وعلم ما ذكر وجه ما قيل اه فان معنى مخاطبة الروح
القدسية فى اليقظة ان قوى روح الولى او من دونه لا تشايع روحه
لعدم قوة ذلك الروح بمرتبة قوة روح النبى فقواه مستيقظة بشواغل
الحس لا يقلد روحه على نزعها نزعا تاما مثل ما يكون للنبى ومعنى معاشرة
روح النبى ص اياهم فى النوم اى شبه الدهش المذكور مشايعة قواه لروحه
بحيث رات ما راى فى حين كونه يقظان بهذا العالم الطبيعى ايضا
فيرى بحسه صورة الملك وصوته على وجه يعرف انه ملك كما هو من
خواص النبوة كما فى قوله فى سورة آل عمران آه هو الذى يصوركم فى
الارحام اى يصور ابدانكم فى الارحام الظاهرة ويصور نفوسكم
بنقوش الاحوال والملكات العلمية والعلمية فى الابدان ارحامهم فى بطون امهات





العناصر لان كل من يفتح بصيرته يرى انه يخرج من اجنة القلوب من عليين الملكات
الحميدة او من سجين الملكات الرذيلة الى ان قضى الاجال وكذا يصور وجودكم
ومهيتكم على ما هو وهى عليه فى الارحام الباطنة الظاهرة فى النشات
العلمية هو الذى انزل عليك الكتاب اى الكتاب التكوينى اى ادرجه
فى وجودك منه ايات محكمات هى الحروف العاليه من العقول النوريه
التى لا سيلان ولا حالة منتظرة لها هن ام الكتاب لكليتها وحيطتها
بجميع ما دونها واخر متشابهات هى الكلمات الناقصات السيالات
ذوات المراتب المتشابهات الواردات على المواد وكذا انزل عليك
الكتاب التدوينى ذا الاية المحكمة والاية المتشابهه فان التاويل لا
يكذب التفسير وعلى قواعد علم الحروف المحكمات الحروف الاربعة
عشر النورانية التى يجمعها صراط على حق نمسكه هن ام الكتاب لكون
ذكرها فى فواتح السور مغنيا عن الاخر لكون الفاء والدال والواو التى
بانضمامها يحصل عدد ركعات الفرايض اليومية داخلة فى بينات
النورانية وكذا الضاد فى الصاد والشين فى السين والغين فى العين
وهكذا كما بانضمام البلد التى هى اصلها ومجمعها تمت ثمانية عشر
نوعا هى اصول حروف التهجى بانه ثمانية عشر الفا هى عدد جميع
العوالم اذ بمقتضى كل شئ فيه معنى كل شئ لابدان يرى الغين المعجمه
فى كل واحد منها كما انها برؤية الالف فى كل واحد منها واحد دليل
الالف او خليفته اعنى الياء والواو داخلة فى بينات كل الحروف



ثم الحروف الثمانية عشر نوعا التى لها ارقام بروسها هكذا ابح درس ص ط
ع ف الى اخرها وكذا يرجع اليها الاثنان والثلثون بانضياف الكاف الفارسى
والباء والزاء والجيم الفارسيات المنقطات بالنقط الثلث الموضوعة
بازائها لام الف فى العربى فانها اربع بحذف المكرر الى قوله كل فى كتاب
مبين وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام هى بحسب التاويل
المراتب الست التى هى اوعية اختفاء نور الحق وبروز التعينات وهى
الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع
وقد يؤول بستة من الرسل العظام من اولى العزم فكل عهد من عهودهم
مع عهود اوصيائهم على جميعهم الف تحية وسلام يوم من ستة ايام خلقة
العالم وقد يؤول باللطايف السبع فاما يوم الجمعة فهو يوم الجمع ويوم العيد
واللقاء فايام الخلقة واختفاء نوره ستة ولهذا نسب يوم السبت الى
القالب ويوم الاحد الى النفس ويوم الاثنين الى القلب والثلثا الى
الروح والاربعا الى السر والخميس الى الخفى والجمعة يوم الله وذكرهم بايام الله
وقوله فى الرعد المرا تلك آيات الكتاب قال الحسن البصرى
لكل كتاب صفوة وصفوة القران حروف التهجى فقيل المر معناه انا الله
جبرئيل محمد وفى الرسالة النيروزية ذكر الشيخ الرئيس معنى الحروف المقطعه
من اراد فلينظر اليها وقد يقال فى المر الالف من اقصى الحلق واللام
لسانى من وسط الفم والميم شفوى فهو اشارة الى ان اول كلام العبد
واوسطه واخره لا بد ان يكون مصروفا فى ذكر الله اقول المرا الالف منه





اشارة الى الذات المتعاليه واللام اللسانية الوسطية الى الملكوت وعالم
الامر والميم الشفوية الظاهرية الى الملك وعالم الخلق والراء بزبره و
بينته التى هى الالف الليبنية اشارة الى العروج الى المبدء بعد النزول
الى عالم الملك كما بداكم تعودون وقوله فى سورة ابرهيم الرا
الالف اشارة الى الذات واللام الى الالهية السلسلة النزولية
والراء الى الاولوية السلسلة العروجية وقوله طه الطاء والهاء
اربعة عشر فهو اما نداء لمحمد ص الذى هو البدر التمام واما قسم بالمعصومين
الاربعة عشر عليهم السلام واما قسم بادم وحوا سواء كان ادم الاول
او ادم صفى الله ع لان الطاء متعلقة بادم والهاء بحوا اذ من جمع
الاعداد من واحد الى تسعة يحصل خمسة واربعون عدد ادم ومن
جمعها من واحد الى خمسة يحصل خمسة عشر عدد حوا وخمسة عشر عدد
ضلع المثلث المتعلق بادم وقد ورد ان حوا خلقت من احد اضلاع
آدم فانظر الى تطابق العوالم قاعدة اعلم انا اذا اردنا ان نجمع
بين الاعداد المتوالية من الواحد كم كانت فانا نضرب نصف المراتب
فى عدد المراتب بزيادة واحد فما بلغ فهو مجموع تلك الاعداد مثاله نريد
ان نجمع من الواحد الى العشره فنضرب نصف العشره وهو خمسة فى عشرة
بزيادة واحد وهو احد عشر فيبلغ خمسة وخمسين وهو مجموع المراتب
من الواحد الى العشره وقوله حمعسق الحا والميم زبرها وبيناتها
تسعة وتسعون فهو اما نداء واما قسم فهو اشارة الى التسعة والتسعين

من الاسماء الحسنى وقد ورد ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل
الجنة والعين اشارة الى العقل والسين الى النفس والقاف الى القلب فهذه
عطف بيان لحم والمعنى انها مظاهر الاسماء المعدوده او حم معناه انه
حق محمد اى على حق محمد وهو عقل كل ونفس كل وقلب كل واهل الباطل
فى عماء من حقيته دينه والسر فى ذلك آه والسر فيه ان الوجود الكتبى
واللفظى والذهنى والعينى سواء كان حقيقة او رقيقة جميعها ظهورات
لشئ واحد والمهية فى ذوى المهية محفوظة وللوجودات اصل محفوظ
وليس فيها تفاوت الا بالشدة والضعف والظل ليس مباينا لذى
الظل ولا الاسم بما هو عنوان مباينا للمسمى والرقيقة حكاية الحقيقة
وبالعكس وان كانت الحكايتان بالتفاوت تفاوت الحاكيين وبالجمله
القران ثلثة تدوينى هو ما بين الدفتين وتكوينى وهو اما افاقى واما
انفسى فى قرء اى واحد من الثلثة على وجهه كان كمن قرء الباقيين
وهذا القاف رمز الى قوله تعم ق بناء على تفسير ق بالجبل المحيط
بالدنيا وهو عالم المثال المنشعب الى هورقليا وجابلقا وجابرصا
واما اذا فسر بالقدره او بالقلب فلا اذلا اعظم من القلب كما فى الحديث
القدسى لا يسعنى ارضى ولا سمائى ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن
كذا اذا فسر بالجبل ولكن اومى به الى الوجود المقدس الختمى صم كما قال ابن
عباس القاف جبل بمكة فاشار الى وجوده صم فانه باعتبار عظمته عند
الله وجلالة منزلته لديه واستقامته فى سبيله وقيامه بين يديه





وتوسطه فيما بين شرق الوحدة وغرب الكثرة جبل شامخ لكنها ذات
مراتب هذا جار فى كل من القران التدوينى والتكوينى الافاقى والانفسى
فكل بكل اعتبار مسمى باسم جليل وفى اخر حكيم يس والقران الحكيم
الياء زبره وبينته احد عشر وهو عدد هو والسين حرف الانسان
الكامل لان السين فى حروف الجمل الاستوائية الميزانية اذ ليس فيها
ما بينته تعادل زبره الا هو اذ كل واحد منهما ستون وكذا الانسان
الكامل ميزان عدل باعتبار قوتيه العلامة والعمالة بل باعتبار
مزاجه المعتدل فكان يس قسما بهو وباسمه الاعظم ومجلاه الاتم
او لما كان الياء خاتمة حروف الجمل خاتمة هى عين الفاتحة باعتبار
بينته التى هى الالف فعاد الى ما بدء وهو الالف التى هى مبدء
الحروف كان المعنى ان خاتمة الحروف التكوينية هى الانسان قوله
ان جميع القران فى باء بسم الله وانا نقطة تحت الباء قد اختص
الحديث لكونه مشهورا والمراد بالنقطة تحت الباء ما هى راسمها
والمراد بالتحتية الباطنية وبالحقيقة هى باطن باطنها لان باطن
الباء هو الالف ولذا طول باء البسملة والنقطة راسمة للالف
كرسم النقطة النازلة خطا والشعلة الجوالة دايرة والحركة التوسطية
قطعا كان اشارة الى ان لها وراء مقام الظهور مقام الخفا ايضا
وهو الوجود المجرد عن المجالى والمظاهر والمراد من الحمل انه المفنى فيه و
انا الفانى فيه والمراد بالانانية الجهة النورانية التى هو باطن ذاتها



وبالجملة مبين هذه الجامعية قاعدة بسيط الحقيقة كل الوجودات وقوله العلم
نقطة كثرها الجاهلون اشارة الى هذا المقام ايضا ثم فى لفظ النقطة باعتبار
عددها اشارة ايضا الى الاحتواء المذكور فان النون خمسون وهو بحذف
الصفر والتنزل خمسة والقاف فى التنزل عشرة فبانضياف الطاء والهاء
تصير تسعة وعشرون بعدد حروف التهجى عند جماعة ولورود هذا
الكلام الجليل اعنى انا نقطة تحت الباء مفردا مجردا عما قبله كان له محملان
اخوان احدهما ان يكون المراد بالانانية الجهة النورانية ايضا وبالتحتية
المقهورية فى جنب سطوع نور الباء وهو العقل الكلى ويكون شرحه قول
ابن الفارض ق وان كنت لى من نقطة الباء خفضة رفعت الى ما لم
تنله بحيلة وثانيهما ان يكون المراد بالانانية الجهة الظلمانية وبالتحتية
التسفل وبالنقطة نقطة سواد الامكان الذى فى العقل الكلى وان كان
مختفيا تحت سطوع نور الازل فيكون كقولهم بالباء ظهر الوجود وبالنقطة
تميز العابد من المعبود وعلى هذين كان تعبيرا عن مقام العبودية و
التذلل والانكسار كما كان الاول تعبيرا عن مقام الافتخار لشهود الاتصال
بالواحد القهار كما قال بعض العرفاء الهى چون در تو نگرم پادشاهم تاج
برسر وچون در خود نگرم خاکم وازخاک کمتر بل يوجد جميع الموجودات
فى تلك النقطة الواحدة اى الموجودات العينية ايضا فى النقطة الكتبية
وذلك اذا اخذت النقطة الكتبية رقيقة للنقطة الحقيقية وظهورا
منها فى عالم الوجود الكتبى حتى يشاهد معنى والله بكل شئ محيط بان





تمثيل قولهم اقرء وارقا ويصل من ظاهره الى باطنه ومن باطنه الى مطلعه
ويترقى من مقام التعلق الى مقام التخلق ومنه الى مقام التحقق
الا البياض الخالص يعنى اخر الامر والا فالقران فى مقام مكتوب بالحمرة
وفى مقام بالخضرة وفى مقام بالصفرة وفى مقام بالبياض وفى مقام
لا لون له اصلا وذلك بحسب مراتب النور من الاحمر والاخضر وغيرهما
او الركوع الاحمر والاخضر من العرش وغيرهما كما قال وبرزت الجحيم لمن
يرى هذا نظير مراتب اليقين من العلم والعين والحق حيث ذكرها
تع فى النار واجروها فى النور على ان فى الجلال نارا نورا وفى التجلى
هيبة انسا والحكماء مثلوا العقل الفعال بالنار يكاد زيتها يضئ
ولو لم تمسسه نار انى انست نارا ولا يبعد ان يكون اه وفى
النبى صم قوة باطنه تؤثر فيهم ويقلبهم وكيف لا والنبى اولى بالمؤمنين
من انفسهم ومطلعا المطلع فى اصطلاح العرفاء هو مقام
شهود المتكلم عند تلاوة اياته متجليا بالصفة التى هى مصدر تلك
الاية كما قال مولانا الصادق ع لقد تجلى الله لعباده فى كلامه و
لكن لا يبصرون وكان ذات يوم فى الصلوة فخر مغشيا عليه فسئل
عن ذلك فقال ما زلت اكرر اية حتى سمعتها من قائلها وقد نقل
الحديث هكذا ما من اية الا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد
مطلع ولعله ق نقل بالمعنى من الطبع والنفس والصدر ولعل
الصدر وهو مقام الخيال كما مر زيادة من النساخ والا لكانت المراتب

ثمان وقد يزداد فى اخر المراتب الاخفى فليسقط العقل او الطبع وهو لا نسب هنا القول بس
كمراتب باطن الانسان فان الطبع ظاهر وبالجملة هذه اصطلاح العرفاء والحكم
يطلق النفس الناطقة على الجميع او الاكثر وهم استغنوا عن البيان بالعيان
كما هو ديدن اكثرهم فى اكثر المواضع وقد يبينون بقدر ما يسع المقام وقد
نقلنا اصطلاحهم فى اول تعاليقنا على السفر الاول ونزيدك بيانا
هاهنا بوجه اخر فنقول الطبع معلوم والنفس هى المحركة الشهوية
والغضبية والمدركة لمآربهما ووسايلهما وهى كما فى سفر النفس نقلا عن
صاحب العوارف والمعارف وهو استاد الشيخ المقتول شهاب الدين
السهروردى قدس الله روحهما بمنزلة الام والقلب بمنزلة الولد المبال
تارة الى الام ان كان قلبا منكوسا وتارة الى الاب المقدس الذى هو الروح
ان كان مستقيما منورا حتى يشمله العناية والتوفيق او يدركه الغواية
والخذلان فيلتحق بابيهما ما شاء الله والعقل جعله هنالك بمنزلة لسان
الروح اى بيانه وظهوره فمنزلته منه منزلة العقل التفصيلى من العقل
البسيط الاجمالى والسر هو مقام الاتحاد بالعقل الفعال كما هو مذهب
المصنف والخفى هو النفس اللاهوتية الواصلة الى عالم اللاهوت ومرتبة الاسماء
والصفات وقد بين الشيخ ركن الدين علاء الدولة س هذه اللطايف السبع
بان العوالم اربعة الناسوت والملكوت والجبروت واللاهوت ولكل من
الثلثة الاول افقان والرابع وهو اللاهوت منتهى المراتب لا مطمح وراءه
فالافق الذى على ظهر العناصر فيه اللطيفة القالبية والافق الناسوتى





الذى يلى الملكوت فيه اللطيفة النفسية والافق الملكوتى الذى يلى الناسوت
فيه اللطيفة القلبية والافق الذى يلى الجبروت فيه اللطيفة السرية والافق
من الجبروت الذى يلى الملكوت فيه اللطيفة الروحية والذى منه يلى
اللاهوت فيه اللطيفة الخفية وبعده الاخفى الذى هو اللاهوت وهو
المنتهى وهو س قدم السر على الروح والامر سهل وقد رايت قبل ذلك
بعشرين سنة او اكثر تفصيلا لهذه اللطايف السبع فى بعض المثنويات
الفارسية وظنى انه كان من الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى س
ولا يحضرنى الان تلك النسخة وعسى ان يكون هذا العدد كما فى فيافى
المباحث العلمية رزقنا الله تع التخلق والتحقق بها بمحمد وآله الاخيار
سلام الله عليهم اجمعين      فالاولى منها يعنى هذه اولها وادناها
وفوقها مراتب شتى تعلم من ادناها      كما ورد عن ابى عبد الله ع
قال قال امير المؤمنين ع اعرفوا الله بالله اه اى اعرفوا الله بنور وارد
من عنده على قلوبكم وتقربوا اليه حتى يصدق فى حقكم قوله الحق بى
يبصر وبى يسمع واعرفوا الرسول بالرسالة اى بنبوة التعريف
الحاصلة فيكم فان النبوة قسمان نبوة التعريف ونبوة التشريع
والاولى هى الانباء عن معرفة الذات والصفات والاسماء والثانية
جميع ذلك مع تبليغ الاحكام والتاديب بالاخلاق والقيام بالسياسة
وقد يخص هذه بالرسالة ولو كان كذلك لكان المراد الوراثة عن الرسول
المتحققة فى الكمل حتى ان الفقهاء مظاهرها وقد ورد ان من حفظ القران



فقد ادرجت النبوة بين جنبيه بل قد روى ان لله عبادا ليسوا بانبياء
يغبطهم النبيون وانه ص قال ان فى امتى محدثين مكلمين واعرفوا اولى
الامر بالامر بالمعروف اى بصيرورتكم من الولاة لا العارفين بمعنى العالمين
بالحقايق فقط بل المقتدرين المتصرفين ايضا ذوى الاوامر التكوينية التسخيرية
لمقام شامخ الجمع هو الكلام الذى هو عين ذاته فان هذه المقامات
لكاملهم نعم قد قال بها بعض محققى المتكلمين ايضا كالمحقق الخفرى فى
حاشية شرح التجريد وغيره      وعن امكانهم اى لا يلتفتون لفت مهيتهم
وامكانهم كالعقول النورية والملائكة المهيمة المختفى امكانهم تحت سطوع
وجوب الازل ومثلها العقول الصاعدة الفانية ذواتهم فى ذاته فان
كل انسان الى الامكان اميل واحكام الكثرة عليه اغلب كان من الكفار ظاهرا
او باطنا وكل انسان كان الى الوجوب اميل واحكام الوحدة عليه اوفر
كان من السابقين المقربين كالانبياء والاولياء وكل انسان تساوى
فيه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين      ان اول ما ينكشف
لاولاد روح القدس هى العقول المستفادة ومفيدهم روح القدس
والعقل الفعال وقد مر فى الكتاب وفى هذه التعليقة معانى هذه الالفاظ
وقد كتبنا معنى ن عند ذكر مراتب علمه تعم واما ص فقد ورد انه بحر بمكة
فهو رمز الى الوجود الحقيقى الصادق المصدق ص ومن المناسبات ان
الصاد واقع فى المرتبة الرابعة عشر من حروف الهجا اعنى وقع وسطا
كالكعبة فان للقلم فيه سبع حركات بعدد سبعة اشواط الطواف





لئلا يطلع اه ونعم ما قيل بين المحبين سر ليس يفشيه قول ولا قلم
للخلق يحكيه      لقد كنا هو الكينونة السابقة لنا فى عالم العقول
والحرفية باعتبار عدم استقلال العقول فى الوجود وانها لا نفسية لها
بل لها الوجود الرابط المحض اذ لا مادة لها ولو بمعنى المتعلق بل لا مهية لها
عند المحققين ولذا كانت من صقع الربوبية موجودة بوجود الله
باقية ببقائه كما مر غير مرة نزلنا هو الكينونة اللاحقة النفسية فى
سطور اى قد شبهها فى الطول والاستقامة بالسطور ونظيره
هذا البيت قول الشيخ محيى الدين العربى كنا حروفا عاليات لم نقل
متعلقات فى ذرى اعلى القلل وقول امير المؤمنين عليه السلام لابى
الاسود الدئلى الكلمة اسم وفعل وحرف يشير الى هذا فان كلامه
سبحانه فعله كما فى نهج البلاغة فالمراد بالكلمة هى كلمة كن اى الوجود
المنبسط المقسم للحروف العاليات العقلية وللاسماء وهى الجواهر
الجسمانية الثابتة وللافعال المقترنة بالزمان وهى الموجودات العرضية
السيالة وعلى مذهب المصنف س من اثبات الحركة الجوهرية فى الطبايع
والاجسام فهى ايضا من الافعال المقترنة بالزمان والاسماء هى
النفوس من حيث كونها برازخ بين العقول الساكنة والطبايع
السيالة      وفى ذلك العالم تصير الحروف المتصلة اى الانواع
المتخالفة المتراكمة التى كل من مقولة وكل اجنبى عن الاخر تصير منفصلة
ينفض عن ذيله غبار الاغيار وتصير المنفصلات من افراد كل

نوع متصلة وواحدة وهذا كما ان عقلك ياخذ حرف كل حقيقة معرى عن
الكسية اللواحق الغريبة ونحو واحد وبين الكيف والكم والوضع وغيرها من المختلطات كالامس
الاخر اقرء كتابك وارقا    ان ينكشف عليه معرفة الحروف المنقطعة اى العقول التى
هى كلام الله تعالى وقول الحق    وكيفية نزولها اى كيفية جريدتها نفوسا كلية
هى كتاب الله ثم نزولها فى صدور منشرحة اى جريدة كيفية تمثلها معلقة هى رقايق تلك
الحقايق فى النفوس المنطبعة والصدر هو الخيال وكيفية النزول انه يصير الارواح الكلية
ارواحا مضافة وهى تتمثل صورا بسيطة كل ذلك بلا تجاف او المراد بالثلثة العقل
البسيط الاجمالى والعقل التفصيلى النفسانى والخيال وبالجملة وصلنا لهم الى العقول
للعقول وكتاب فصلت للنفوس او الخيال    انا ولها ترتسم فى لوح القادى
المبتدى حروف التهجى وكذا ترتسم وتستودع فى الواح النفوس الحروف المفردة
من العقول التى هى نعم لا تترتب وتنساق اليك بلا طلب من عجل الى العقل
الفعال كامن فى باطن نفسك بمقتضى فطرة الله التى فطر الناس عليها
من الكليات الاولية والمعقولات البديهية التى تحصل بلا تعب وبلا
مبادى تصورية وتصديقية علمت لتستعد لتلاوة ايات كتابى الافاق
والانفس والحاصل ان الحروف المقطعة وراء اللفظية التدوينية مراتب
احدها العقول البادئات التى هى وسايط فيضه وجوده تعم فى السلسلة النزولية
وثانيتها العقول العائدات التى هى روابط الحادث الى القديم فى السلسلة الصعودية
وثالثتها التجليات المكنونات الكاشفات من العقل الفعال فى العقول
الجزئية البشرية فى اوايل فطرها فطرة الله التى فطر الناس عليها ورابعتها





الكليات البديهية فى مقام العقل بالملكة اذا عرفت هذه فيراد فى كل مقام من
موارد استعمال الحروف المقطعة ما يناسب ذلك المقام فالثالثة والرابعة هنا انسب
كما ان الاولى والثانية انسب بقوله ولم يحدث معه الحرف اى لم يحدث معه
العقول القدسيين والملائكة المقربين كما فى قوله حدثان فى حق مكلمين محدثين
بصيغة اسم المفعول اى بكلام الله تعم وبحديث الملك كما هما انسب بما تقدم
بقوله يا رب ان قومى اتخذوا هذا القران مهجورا اى نبذوا القران التدوينى
وراء ظهورهم واعرضوا عن تلاوة ايات الكتاب التكوينى الافاقى بابا حيلهم
وكذا لم يتفكروا فى كتاب نفسهم الذى باحرفه يظهر المضمر بل لم يتمسكوا بالكتاب
الاعلى الذى هو اولى بالمؤمنين من كتب انفسهم والذى من عرفه فقد عرف ربه وولوا
وجوههم شطر الجبت والطاغوت واثروا الغبن الافحش على الغبطة العظمى
التى هى ام الكتاب والعروة الوثقى    بلسان الرمز والاشارة الى القرات
التكوينى العقلى والنفسى وغيرها حتى ان كلام الله الذى فى مرتبة العلم
العنائى    كما قيل شربنا قدحا من ورده الكاملين المكملين والمستكملين المسترسلين
ودعاية مجرا ايضا من لسان الافلاك بالنسبة الى الارض    ما يختص
باحاديث المتالهين اذ السنخية معتبرة بين المخاطب والمخاطب والعالى لا يلتفت
الى السافل    ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم اه قد قيل انه على صورة قياس اقترانى
ونتيجته كما لا يخفى واجيب بعدم اشتراك الاوسط لان الاسماع الاول قلبى
والثانى سمعى واجيب ايضا بان المقدمتين مهملتان وكبرى الاولى لا بد ان
يكون كلية ولو سلم فانما ينتجان لو كانتا لزوميتين وهو ممنوع ولا يخفى ان كون



هذا قياسا اغلوطيا لان لفظ لو لم يستعمل فى فصيح الكلام فى القياس الاقترانى وانما يستعمل فى
الاستثنائى وكيف يصح ان يعتقد فى كلام الحكيم تعالى وتقدس انه قياس اهملت فيه شرايط
الانتاج واية فايدة تكون فى ذلك وهل تركيب القياس الا لحصول النتيجة بل الحق ان
قوله تعم لو علم الله فيهم خيرا ورد على قاعدة اللغة يعنى ان سبب عدم الاسماع عدم
العلم بالخير فيهم ثم قوله تعم ولو اسمعهم لتولوا كلام اخر على طريقة لو لم يخف الله
لم يعصه يعنى ان التولى لازم على تقدير الاسماع فكيف على تقدير عدم الاسماع
والتفصيل يطلب من المطول للعلامة التفتازانى    فلو فرض القايل
كالطير هذا مثال لعرفان القايل كما ان قوله وكالسباح مثال للعلم فالعلم مقام شامخ
والمعرفة مقام اشمخ مثلا العلم بالعقل الفعال ان تعلم انه مفارق فى ذاته
وفى فعله عن المادة وانه لا حالة منتظرة له وانه مخرج كل النفوس الارضية من
القوة الى الفعل وغير ذلك من احكامه والمعرفة به ان تستغنى فى ذاتك وفى فعلك
عن البدن وقواه ولا يبقى لك حالة منتظرة وتكمل النفوس وتتخلق باخلاق الروحانيين
بل باخلاق الله تعم وبالجملة العلم بالحقايق والنظر بطلب ما هو وهل هو ولم هو
لها والفحص الشديد والبحث الاكيد حتى تعثر على العنوانات المطابقة وللهيات
الحقيقية للحقايق هو السباحة فى بحر الحقايق والمعانى والعرفان بالله تعم وباياته
الكبرى التى فى كتب العرشية واللوحية والعلم الحضورى بهوياتها الشخصية هو الطيران
فى سماء الجبروت وافضية الملكوت    فانه اسرى به انما جئ فى كلام الله تعم
بصيغة الافعال للاشارة الى انه صار المحب محبوبا كما لقب صم بحبيب الله فجذبته
المحبة الالهية والى انه صم لم يكن له حول وقوة من نفسه بل سار بقوة الله تعم كما





قرائة المخلصين بفتح اللام    ولكن وصل من حيث هو سميع حاصل كلامه ان
عالم الملكوت عالم تام فيه جميع ما هو فى هذا العالم من المحسوسات الخمس على
وجه يليق بالملكوت لكن كل منها يوصل اليه بشعر خاص من الخمسة المستترة
بالمشاعر الملكوتية فبقوته الباصرة يرى ما لا يرى اشخاص الانسان الطبيعى
بما هو طبيعى من المرئيات الملكوتية وبسمعه يسمع ما لا يسمعون وبذوقه
يدرك ما لا يذوقون لقوله ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى وبشمه ما لا يشمون
كقوله انى لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن وبلمسه ما لا يلمسون كقوله وجدت
برد انامله بين ثديى وبالجملة جميع ما يدركه النبى او الولى حالة الانسلاخ ملكوتية
بالمدارك الملكوتية وكل له شأن يختص به    وهذه الاقلام دون رتبتها دون
رتبة العلم الاعلى ليس المراد بالاقلام العقول التى فى الطبقة المتكافئة التى
هى دون القلم الاعلى الذى هو العقل الكلى سواء اريد بعقل الكل العقل الاول
او جملة العقول الطولية والعرضية ولا المراد بها النفوس الكلية السماوية
اى عاقلتها باعتبار فعاليتها فيما دونها لان الشيخ العربى ره جعل رتبة
هذه الاقلام دون اللوح المحفوظ والنفوس الكلية هى اللوح المحفوظ بل المراد بها
النفوس الجزئية الفلكية المسماة بالنفوس المنطبعة لكن لها اعتباران احدها
اعتبار تعلقها بالمواد الفلكية وبهذا الاعتبار هى الواح المحو والاثبات لسيلان
الطبايع الفلكية جوهرا على التحقيق وعند هذا الشيخ وثانيهما اعتبار تدليها
وتعلقها بنفوسها الكلية وبهذا الاعتبار هى اقلام رتبتها كذا وكذا
ويدخل فى الشرع الواحد النسخ لان اتصالات النبى ع فى كل وقت ليست

متساویة فقد یتصل بالنفوس المنطبعة الفلکیة العالمة باوضاع اجسامها ولوازم اوضاعها و یری صورا و یحکم بمقتضاها و قد یتصل و یری صورا اخری و یحکم بمقتضی اخر ومن هذه الحقیقة الالهیة فلعوص الملهم ان للالهیة درجات للفاعلیة مراتب ولهذا اشار الشیخ س ره الی ان من هذه الحقیقة الالهیة وجه اسمه السریع او المصور التردد والتردد هو السیلان الجوهری فی النفس المنطبعة ولولا هذه الحقیقة ای لولا کتاب المحو والاثبات العلمی لم یکن کتاب المحو والاثبات العینی فی عالم الکون والفساد کان هذا التردد الذی یجده الناس فی نفوسهم حتم مقضی وجوده فیهم ای یصیر التردد مرتفعا عنهم و یکون کالمقضی الذی لا یرد ولا یبدل او المعنی انه کما ان من هذه الحقیقة الالهیة التردد حتم مقضی فی الکون کذلک حتم لازم فی النفوس التی ارضها سطح الفلک الثامن اه فدعوه هذا و نبیا من مبحث قدرة الله تعم وقد کتبت هنالک نذرا مما یتعلق بالمقام اثبات المحو قد عرفت ان منشأ انتزاع العلم السابق علی الشیء هو الوجود السابق علیه وکذا منشأ انتزاع العلم اللاحق هو الوجود اللاحق لان العدم نفی محض و باطل صرف فلا یتوهم ان المحو رفع و عدم فکیف یثبت وقوله و محو الاثبات معناه اثبات محو الاثبات فان المحو کان جوهرا او عرضا یمحو مرتبة منها و یثبت مرتبة اخری منها ثم یمحو هذه المثبتة وهکذا الی ما شاء الله تعم واما اللوح المحفوظ بجهته العقلیة والقلم الاعلی الالهی فلا حرکة ولا تجدد فیهما باختلاف الامور ظرف الاختلاف لما هو لوح المحو والاثبات العلمی والعینی والقلوب الاولیاء الکشف العجیب الذی مر هو الکشف المعنوی العلمی الذی فی المطالب النظریة و هو





البلوغ الی حد العیان والکشف المذکور هیهنا هو الکشف الصوری الذی هو لازم الاعمال الصالحة والاخلاق المرضیة و مراده ان لکل معنی صورة ولکل حقیقة رقیقة والعاملون اعمال الطریقة المصطفویة یرون صور تلک المعانی السابقة ورقایق تلک الحقایق فیرون بالمشاعر الملکوتیة کتابا و کتبا و قلما کلها صوریة ملکوتیة و یسمعون صریفها الملکوتی و ذو الریاستین منهم الجامع بین التحقیقات العلمیة والعرفانیة و بین الریاضات العملیة والخلقیة یجمع بین الکشفین وخراب هذه الدار الدنیا اذ کل ما فیها من النفوس والصور و صفاتها ستعود الی صقع الله الواحد القهار و ستنقبض و تطوی فی سطوع نور الانوار فلم یبق الا هاویة المادة و مرجعها الی الدنو به البوار وما الروح والجثمان الا ودیعة ولا بد یوما ان یرد الودایع فقوله نورا اشارة الی مرتبة العقل هذا فی التکوینی الافاقی والانفسی واما فی التدوینی فالحکمة اشارة الی کون جمیع القران فی الفاتحة بل فی الحروف المقطعة الاربعة عشر النورانیة بل فی باء البسملة بل فی نقطة تحت الباء کما مر وفصل الخطاب الی مقام الکثرة وان لکل سورة بل لکل ایة مدلولا غیر مدلول الاخری وقال اخر کان میتا اه هذا فی التکوینی الانفسی اظهر منه فی التدوینی ولکن اطلاق الایة یشمل الکل فان الناس کانوا امواتا فاحیاهم بارسال النبی و تکمیل الولی و انزال القران واسترشادهم بسوره هین کر اسرافیل وقتند اولیا مرده زیشان حیو تست دنما جانهای مرده اندر کورتن بوجهد ذاواز شان اندر کفن وهی افضل علم بافضل معلوم کذا فی الهیات الشفاء و غیرها



اما انها افضل العلوم فلانها علم یقینی لا تقلید فیه اصلا بخلاف الباقی اذ لا یخلو منه ولا اقل فی التصدیق بوجودات موضوعاتها المبینة فی الحکمة ولهذا قلنا الریاسة العامة والمخدومیة المطلقة ولان فضیلة العلم اما بفضیلة موضوعه او بشرافة غایته او بوثاقة مبادیه والکل متحقق فی هذا العلم اما الموضوع فهو الوجود المطلق الذی هو خیر محض و موضوعات مسائله هی الحق جل جلاله و صفاته و افعاله و ملائکته المقربون وغیر ذلک من اعاظم الموجودات واما غایته فهی صیرورة الانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی والفوز بالسعادات الحقیقیة واما مبادیه فهی البراهین المعطیة للیقین الدائم واما ان معلومها افضل المعلومات فقد علمت ان المعلوم بها ما هو بخلاف معلومات غیرها فانها اعراض من سنخ الحرکات او الکمیات او الکیفیات او ما یجری مجراها فلا حکیم بالحقیقة الا الله تعم ای اذا اعتبر افضل مراتب العلم الحضوری ولهذا ای لان اتم انحاء العلم الحضوری مخصوص به تعم قیل انها موهبتاه قال ومن یؤت الحکمة اطلاق الخیر الکثیر علی الحکمة یستلزم اطلاقه علی القران التدوینی لانه حکمة وکذا علی کتاب الانفسی الحکیم و مثله قوله تعم یلقی الروح من امره ولا یخفی ان الاسماء التی مضی ذکرها و یاتی تطلق علی التدوینی والتکوینی بمراتبه حتی الروح یطلق علی الکلمات التکوینیة من الکاینات بما هی کلمات الله فانها من هذه الجهة من صقع الربوبیة فکیف لا یکون من صقع الروحانیة فان اصل حقیقته من العالم العلوی فان هذا القران الذی بین الدفتین وجوده اللفظی والکتبی فضلا عن وجوده الکیانی کلها حکایات عما فی اللوح المحفوظ وعما فی القلم وعما فی مرتبة العلم العنائی مترنمات





بلسان حالها بقوله لقد کنا حروفا عالیات نزلنا فی سطور سافلات واما کتاب الانفسی الذی هو ام الکتاب والکتاب العقلی الذی هو فاتحة الکتاب الافاقی و خاتمته فیها اصل الحقیقة الذی هو علی بالفعل لانه کان علیا او سیکون علیا حتی یکون من باب تسمیة الشیء بما کان مثل اتوا الیتامی اموالهم او من باب تسمیة الشیء بما یؤل الیه مثل ارانی اعصر خمرا او یکون علو الرقیقة باعتبار علو الحقیقة لاتصالها بها ومنها الموعظة الحسنة من باب تسمیة الشیء باسم جزئه لان الموعظة الحسنة هی الخطابة والقران مشحون من دلایل الحکمة ای البراهین الساطعة او ان الموعظة الحسنة بمعنی اخر قوله تعم یعرفون نعمة الله لعلها نص ما القران بل بکلام الله الناطق ومنها المیزان هذا کالموعظة الحسنة لان فی القران الموازین الخمسة المفصلة فی مفاتیح الغیب واسرار الایات وفی سفر النفس و هو میزان بمعنی اخر ایضا وهو ما ذکره بقوله لانه معیار اه والشر معنی اخر هو المصطلح علیه اذ لو عدوا النقصان الذی هو الامکان الذاتی اللازم لماهیة کل معتم شرا مصطلحا لما عدوا العقول بل الافلاک خیرات محضة عند تخمیس الاقسام فی دفع شبهة الثنویة نظرا الی ان لا عدم واقعی مقابل لها فالشر انما هو فی عالم العناصر و سیاتی ذکر هذا الاصطلاح هنالک ایضا والدلیل علیه رغما لانوف الطایفة المجادلة کالامام الرازی واضرابه حیث قالوا ان الحکماء لم یبرهنوا هذه المسئلة اعنی ان الوجود مطلقا خیر والشر عدمی بل قنعوا بامثلة جزئیة ثمرات هذا الدلیل قد سبق العلامة الشیرازی فی شرح حکمة الاشراق علی المصنف فی اقامته وهو دلیل جید خفیف المؤنة فارتضاه المصنف وانت اذا تاملت و

استقرب اه لما فرغ من ذكر الدليل شرع في المنع الذي ذكره الشيخ في سادس تاسعة الهيات
الشفا المراد به تحقيق المقام على وجه يدفع النقوض كما سيذكره المحشي بعد ورقة
وكالبرد للثمار والمطر المانع عن تبييض الثياب هذان المثالان ليسا في كلام الشيخ
قد اضافهما المحشي ان قلت كيف يكونان مثالين لما كان السبب غير واصل الى المضرور به
والمراد بغير الواصل ان لا يدركه المضرور به وما المضرور به قلت المضرور به وهو صاحب
الثمار والثياب والضرر الشر عدم انتفاعه ومدرك السبب هو اللمس او البصر
فليس هو من حيث انه مبصر متاذيا فما هو مدرك السبب المضر لم يتضرر به و
ما تضرر به لم يدركه فالسحاب مثلا لا يحكم عليه بالشرية والحاصل ان القوة اللامسة
التي للمتضرر لتسخين الشمس وبها يحكم المتضرر بالشرية على السحاب لا يتوجه حكمه عليه
بل على عدم السلامة وعدم الكمال اللمسي فان تلك القوة لا خبر لها عن السحاب حتى
يحكم عليه بشيء والقوة الباصرة الخبيرة عن السحاب لا يحكم عليه بالشرية اذ لا تتضرر منه
فلو كان السحاب المانع للشعاع شرا بالذات لما تخلف عنه الشرية في الباصرة وفي
اللامسة الحاكمة بها ليست الا الاعدام والمولمات كتفرق الاتصال الذي هو علة
والتمثيل اي ذكر المثال او التمثيل المصطلح تقريره ان الالم نوع من الادراك
فيكون وجوديا هذا تطويل للمسافة اذ لا حاجة في ادعاء كون الالم وجوديا الى التمسك
بكونه ادراكا لان كونه وجوديا بديهي وجداني كما سنوضحه فليس في الالم امران
اه اقول المحقق الدواني لم يجعل المدرك تفرق الاتصال فقط حتى يقال لما كان
المدرك في العلم الحضوري عين الادراك والتفرق عدمي فالالم عدمي فله ان يقول
سلمنا ان الادراك عين المدرك لو كان العلم حضوريا لكن لا نم ان المدرك هو تفرق





الاتصال فقط وان كان هو ايضا مدركا على نحو ادراك الامور العدمية بل غير الملايم المتعلق
للادراك المعتبر في تعريف الالم هو الحالة الوجودية الوجدانية الموجعة غير عدم الاتصال لا
سيما اذا كان السبب سوء المزاج وكيف يكون تلك الحالة الوجدانية عدما وان كان
عدما للملكة والعدم بما هو عدم ايما تحقق لا خبر عنه ولا اثر له وفي تلك الحالة المؤذية
كل الاثر والخبر وهو مش قال في بحث الحركة والسكون في درس قال بنفي وجود الحركة القطعية
لعل مهيته تخلص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن حصول حدها على امر وتحقق
فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف انتهى فاذا كان الحركة والمضاف وغيرهما من ضعفاء الوجود
وجودية فكيف لا يكون الالام والاوجاع وجودية ثم في قوله مش لكن له ثبوت على
نحو ثبوت اعدام الملكات وقوع فيما هرب عنه اذ ح يكون الشر وجوديا الا ان يكون
مراده من الثبوت تحقق العدم ووقوعه بنحو العدم كما ان تحقق الباطل بطور
البطلان وتحقق الحق بطور الحقانية والا لم يتحقق ما يدل عليه قوله فوجد العدم عين ذلك
العدم لكن لا نم كفاية هذا القدر من التحقق وهو اللاتحقق حقيقة لتلك الحالة
المؤذية وايضا قد اختلفوا في ان سبب الالم هو تفرق الاتصال او سوء المزاج كما هو
المشهور وفي هذا الكتاب ايضا مسطور فاذا كان التفرق ادراك سبب الالم و
ادراك غير الملايم الذي هو الالم ادراك تلك الحالة المؤذية ويكون الالم وجوديا
استشكلوا كون التفرق العدمي علة للالم الوجودي وكلامنا في القضية عند من ارجع
التفرق الى الامر الوجودي فالتحقيق في دفع شبهة المحقق الدواني ان يقال المدرك
المنافي في الالم الذي هو نحو من الادراك الحضوري اما تفرق الاتصال ونحوه من الاعدام
فيكون الشر عدميا كما قال المحشي واما امر وجودي كما ذكره المورد وذكرنا ايضا



في ابداء الاحتمال في المنع فنقول الالم بما هو وجودي وجع وبما هو وجع خير وليس شرا بالذات
ولكن فرق ما بين كون الشيء خيرا في ذاته وبين كونه ملايما للشيء فمجرد عدم الملايمة للشخص الناشي
من انفعاله وضعف نفسه لا يخرجه عن الخيرية ثم كيف يكون ذلك الوجود شرا
في ذاته ومهيته والحال ان كل وجود ملايم مهيته ومسئول عينه الثابتة فالجسم
يقتضي وجودا عين الكثرة بالقوة والكم المنفصل يستدعي وجودا عين الكثرة بالفعل
والمتصل القار وجودا قارا والغير القار وجودا غير قار والنار وجودا تولع فطلعا و سم
الحية وجود الذاع ولا شيء منها شرور لذواتها ومهياتها فهكذا في الالم وانما لا يمكن
ان يوصف هذه بالشرية لان ما يعد شر الشيء هو ما هو مناف لوجوده وهذا
انما يتم فيما كان موجودا او لا حتى يكون شيء منافيا له عادما لذاته او كماله وكلامنا
في الاستدعاء الذاتي الاولي الازلي لنفس الوجود للاعيان الثابتة اللازمة للاسماء
المستفيضة بالفيض الاقدس في المرتبة الواحدية الخير المحض فلا شيئية لها هنالك
الا شيئية المهية وبالجملة الاستدعاء في العلم للموجودات الخاصة في العين والذي
يدلك دلالة واضحة عليه انه لو كانت الالام شرورا بالذات والذاتي لا يختلف ولا
يتخلف لكانت هذه في علم الله تع ايضا شرورا ولا سيما ان علمه تع بها حضوري
وهو عين المعلوم وحيث لا يحكم عليها بالشرية هنالك لفعاليته وكون علمه تع
فعليا وخيرا كله وعدم انفعاله وتاثره اذ لا مادة ولا مهية له وراء الانية البحتة
علمنا ان شرية الاوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها ادراكات ووجودات بل
باعتبار الانفعالات والتاثرات وهي عدميات فثبت ان الشرور بالذات اعدام
ثم ان فيها من الجزئيات الاضافية ما لا تعد ولا تحصى فانها من حيث الاضافة الحدوثية





الى القلم الاعلى خيرات حيث ان للعم ملايم علته ومقتضى ذاتها وكذا من حيث ان
السعداء والمقربين بها يرتقون الى المقامات العالية من الصبر والرضا والتسليم
وغيرها وكذا بهذه الادراكات المولمة يحصل الاطلاع على احوال اهل الابتلاء
فيستغيثون ويغاثون من ان شريتها بالذات مع وجوديتها معارضة
بالدليل الذي ذكره من حذا حذو العلامة الشيرازي وعلمت ايضا قد تمسك
في ارجاع الالم الى العدم كالتفرق ونحوه بثلث مقدمات احدها ان ادراك
المنافي في الالم حضوري لا حصولي وثانيتها ان وجود كل شيء عين مهيته وثالثتها
ان العلم مطلقا عين المعلوم بالذات ومع صحة جميع هذه المقدمات لا ينحل الشبهة
لان المقدمات تتم في احد الادراكين اعني ادراك التفرق لا في الوجع الذي هو
مسببه وقد ذكر مورد الشبهة فرض انفكاك كل من التفرق والوجع عن الاخر فالحل
الحقيقي ما هو سمعتنا بحول الله وقوته من ان الالام والاوجاع بانواعها وافرادها
وجوديات وهي في انفسها خيرات وان لم تكن ملايمات لاربابها مثل
اذى الحي الذي اه ان قلت نحن نرى ان اذى الانسان اكثر من اذى الحيوان
اذا ضرب بخشبة قلت المراد اقلية اذى النفس بما هي نفس واكثرية اذى
البدن الحي بما هو بدن حي ولذا قيل الحي بما هو قيد ليخرج نفس الحيوان الذي له نفس
خيالية مجردة تجردا ما وايضا لو تراءى في الانسان اكثرية اذى كان ذلك لكون
بدنه الطف جسما واذكى حسا من الحيوان منيت اي ابتلت مادته
من مناه بمنوه فهو ممنو وذلك ممنو اي ابتلاه بادي الاحتمال قبل
الرجوع الى البرهان اذ بعده يعلم ان بعض الاقسام غير موجود فيكون خارجا

عن المتصم والخير والشر هنا اما ذاتيان او اضافيان وفى القبسات كلام السيد س
يدل على الثانى حيث قال س الاول ملا شرية بالاضافة وهو موجود ثم قال فى ذلك
كالجواهر العقلية من الموجودات التى لا يكون فيها امر بالقوة ولا يقع فيها شر بالاضافة
اذ لا يزاحم موجود اما ولا يستضر بوجودها شئ الى اخر ما قال في كيفية دخول الشر
اى بكلا معنييه المصطلح وغيره كما يفصل ثم ان دخولها فى القضا بالعرض اما دخول
الشرور بمعنى النقصانات والامكانات اللازمة للمهيات فى القضا بالعرض
فلكون المهيات ولوازمها مجعولات بالعرض والمجعول بالذات هو الوجود الذى
هو خير واما دخول الشرور التى هى الوجودات المتضادة التى هى خيرات بالذات وشرور
بالعرض فى القضا بالعرض فلكونها جعلت من الجاعل الحق للخيرات الذاتية لا لان تكون
معدمة للذات او لكمال الذات فالنار جعلت لتكون من وجود المركبات اركان ولينضج
اغذية الانسان مثلا بل خلقت لله لا لان يحرق ثياب مظلوم فهو يقع بالعرض و
الغضب جعل فيك لتدفع ما يزاحمك من السير الى الله تع ولتنبعث عن مدنية فاضلة
لا لان تفترس ما يزاحمك من مشتهيات النفس الامارة والوهم جعل فيك ليحرسك
ويوقيك عن الوقوع فى مواقع التهلكة قبل بلوغك الى الكمال لا لان تخاف عن الميت
او من فقد ذو قلت فى غدك قبل مجيئه وهكذا فالنار العقلية لا شر فيها
بل النار الكلية التى فى عقلك لا تضاد الماء الكلى الذى فيه بل النار الجزئية التى
فى خيالك لا تضاد الماء الجزئى الذى فيه قدر بلطيف حكمته زمانا اه وكذا
قدر حركة دورية كلية باجزائها يرتبط الحوادث الى القديم ولا يلزم التخصيص بلا
مخصص والقدر عبارة عن وجودها فى موادها اه ان قلت قول الشيخ ساد





اليه قدده يدل على ان المراد هو القدر العلمى اعنى صور النفوس المنطبعة الفلكية لا
العينى اذ المتبادر غير المتبادر اليه قلت قد حمل المحقق س التادية على التادية العرضية
من الاسباب المتقدمة على الشئ بالزمان لا التادية الطولية وان كان لها ايضا
وجه ولعله اشار بذلك اشارة لطيفة الى الحق عنده من العلم الحضورى بهذه
الوجودات الجزئية والجواهر العقلية وما معها اه على ظاهر كلام المحقق س
اشكالان احدهما ان القدر على ما علم من تعريفه هو وجود كل شئ فى موادها مفصلة
والجواهر العقلية لا يمكن ان يكون فى المواد وكيف يمكن ان يكون فى القضاء و القدر
بهذا المعنى مرة واحدة وثانيهما القضا على ما علم سابقا وجود الصور العقلية
لجميع الموجودات فاين جمعيتهم فى العالم العقلى على سبيل الابداع دفعة بلا زمان
وقول المحقق س لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية اه يشير الى هذا فعلى
هذا انما القضاء فى الجواهر العقلية لا العكس ودفعهما بان القضاء والقدر هنا
غير ما هو المصطلح فان المراد ان الجواهر العقلية كلها موجودة فى علم البارى تعالى
بالاجمال وهو القضاء ومن حيث ان ذلك العلم الاجمالى عين الكشف التفصيلى
فهو القدر او ان المراد بالجواهر العقلية غير العقل الاول وكذا المراد بالعالم العقلى الذى
مضى فى كلام المحقق س يجوز ان يكون العقل الاول لا جميع العقول فوجود صورها
فيه مجملة اى بنحو البساطة قضاء ومفصلة باعتبار مهياتها قدر وهذا القدر
ايضا غير ما اصطلحوا عليه واما كون الجواهر العقلية فى القضاء او بالعكس فامره
سهل كما ان الحركة فى الزمان بوجه والزمان فى الحركة بوجه فان معنى فى فى المواضع
مختلف كما تقرر فى موضعه وكون وجودها فيهما مرة واحدة لا ينافى التفاوت بين



المجمل والمفصل بنحوى الادراك لا بالمدرك واما الجسمانيات فمعلوم انها موجودة بجملة
فى القضا مرة ومفصلة فى القدر مرة اذ ليست من صقع الربوبية لغلبة السوائية
بغلبة احكام المادة عليها فلها وجود تفصيلى فى القدر العينى سوى وجودها
مجملة فى العالم العقلى ويمكن ان يحمل على ما هو المصطلح فيلاحظ الكيانيات من صقع
الجواهر العقلية الابداعية وقد علمت ان نسبة المتغيرات الى الثابت دهر فحق
انها موجودة فيهما مرة واحدة دهرية فاذا لوحظ الكلى والمحيط فالجزئى والمحاط
لم يبق لها اثر وحكم على حيالها بخلاف الجواهر الجسمانية فانها ماخوذة بشرط لا
لمكان التعلق بالمادة فهذا وجود ومعلوم انها غير محيطة بما فوقها بل مسبوقة
بعلم ما فوقها بها وذلك وجود اخر قال صاحب المحاكمات والجواهر العقلية
موجودة فى القضا والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا فى الازل ولكن باعتبارى
الاجمال والتفصيل واما الصور والاعراض الجسمانية فهى موجودة فيهما مرتين مرة
فى الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة انتهى كلامه وهو مجمل تفصيله ما ذكرنا
واجيب عن هذا اه المجيب هو الشيخ الرئيس فى الاشارات وتبعه اللاحقون قوله
قاطعة فى الاشارات بالكسرة وهو بمعناه والعصمة اسم لما يعتصم به
وانما يعرض بتشديد الراء لظواهر بعض النصوص والروايات لما جد
منافاة والروايات معارضة بمثلها ومثل قوله تع وقليل من عبادى الشكور
لا يدل على ما ذكره اذ التقصير فى الشكر لا ينافى كون المقصر من اهل النجاة لجواز ارادة
الشكور فى الطرف الاشرف وهو صيغة المبالغة مع ان القلة فى الشكر معتبرة
بالاضافة التشريفية فى عبادى ان الذى كالمنافية اى الكمال الذى قلنا





ان الشر عدم كمال الذات هو الكمال بحسب قوة النوع او بحسب استعداد الشخص لا ان كل شئ
انما المطلوب منه كماله المخصوص كالصولة من الاسد والعدو من الغزال والمراد
بما بعدها من الكمالات ما ليس كذلك كما مثل بالحكمة بالنسبة الى اكثر الناس فهى غير
ماخوذة فى الطبيعة الانسانية المطلقة ولا يستعد لها مواد اكثر الناس فعدمها
ليس شرا لهم فالتقويم من الالف مطلوب والتعويج من الدال مرغوب والمراد
بقوله الذى كالمنافية ان الكمال الذى قلنا ان افراد كل نوع لا بد ان تصل الى
كمالها هو الكمال الاول والثانى لا ما بعدهما وهذا انسب بما قبله والاول انسب
بما بعده اعنى قول الشيخ وهو الذى استثنيناه نار العقوبات هناك
لوازم اعمال اه وهذا معنى تجسم الاعمال الوارد فى الشرع المقدس اى تكرر الاعمال
تصير منشأ لحصول الملكات والملكات لها الخلاقية باذن القدير الخلاق
جل شانه ويتصور ذلك اتحاد مادة الملكة والملك وفيض ماء الوجود فى الادوية
بقدرها والنور ينصبغ فى القوابل الزجاجية بصبغها وبالجملة تكون للملكات
اظلال تناسبها وصور تشابهها كصور النمل للملكة الحرص وصور الحيات
والعقارب للملكة الاذية وقس عليهما غيرهما ونعم ما قيل كو زخارى خسته
خود كشته ور حرير قز درى خود رشته انهم لما لم يقولوا بالحسن
والقبح اه اى العقليين اقول ان هذا الافك افتروه عليهم حاشاهم عن ذلك
وكيف يقول الذين هم ابناء العقل وسلاله بنفى التحسين والتقبيح العقليين
نعم لما كان الحسن والقبح عندهم بمعنى موافقة الغرض والمصلحة وخلافهما
والحكماء باعتقاد هؤلاء نافون للغرض نسبوه اليهم فكانهم يقولون بنفى الحكيم

ان لا يقول به ولما كان هذه المسئلة من معارك الاراء لا باس بذكر طرف من الكلام
فيه فنقول اختلف في حسن الاشياء وقبحها هل هما عقليان او شرعيان فذهب الحكماء
والامامية والمعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني ثم ان المعتزلة اختلفوا فذهب الاقدمون
منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها وذهب بعض من
قدمائهم الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا في الحسن والقبح جميعا
وذهب ابو الحسين الى هذا في القبح دون الحسن فقال لا حاجة فيه الى صفة محسنة
بل يكفي انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى انه ليس حسن الافعال وقبحها
لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية ويختلفان
بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما والمراد من كون الحسن والقبح
عقليين ان العقل يمكنه ان يفهم ان الفعل الفلاني ممدوح في نفس الامر والاخر
مذموم وان لم يرد به الشرع الا انه قد يمكنه فهم الجهة التي بها حسن الفعل فامر به
الشارع او قبح فنهى عنه وان كان بعد ورود الشرع وعدم فهمه جهات الحسن
والقبح في بعض الافعال لا يقدح في عقليتهما لانه يعلم اجمالا انه لو كان خاليا
عن المصلحة او المفسدة لقبح من الحكيم طلب فعله او تركه والمراد من كونهما شرعيين
انه لا يمكن للعقل ادراك الحسن والقبح وان فاعل هذا يستحق المدح وفاعل
ذاك يستحق الذم ولا ادراك جهات الحسن والقبح في فعل من الافعال لا قبل
ورود الشرع ولا بعده وقد يقال المراد بالعقلية اشتمال الفعل على الجهة
المحسنة او المقبحة سواء ادرك العقل تلك الجهة ام لا وبالشرعية خلاف ذلك
فعلى العقلية الشرع كاشف ومبين الحسن والقبح الثابتين له في نفس الامر





ولا يجوز في الفعل الذي امر به ان ينهى عنه في ذلك الوقت بعينه ولا فيما نهى عنه
ان يؤمر به كذلك نعم يجوز اذا اختلف الوقت كما في صورة نسخ الاحكام وعلى الشرعية
الشرع هو المثبت له لا الكاشف وليس الحسن او القبح عائدا الى امر حقيقي في الفعل قبل ورود
الشرع ويجوز التعاكس المذكور ولا علاقة لزومية بين فعل الصلوة مثلا ودخول
الجنة ولا بين اكل اموال اليتامى ظلما واكل النار في الباطن فلذا لو ادخل الله العبد
المؤمن العابد الزاهد النار والكافر المشرك الجنة لجاز عند اصحاب هذا المذهب
بخلافه على مذهب التحقيق فان العلاقة اللزومية ثابتة عقلا بين الافعال الحسنة
والصور الملذة وبين الافعال القبيحة والصور المولمة كما في الكتاب المجيد جزاء
بما كنتم تعملون جزاء بما كنتم تكسبون وقوله انما هي اعمالكم ترد اليكم وقولهم
بنفي السببية والمسببية وجري عادة الله تعم باطل اذا عرفت ذلك فاعلم
ان الحق هو عقلية الحسن والقبح للعلم الضروري باستحقاق المدح على العدل والاحسان
والذم على الظلم والعدوان وهذا العلم حاصل لكل عاقل وان لم يتدين
بدين ولهذا يحكم به منكر الشرائع ايضا كالبراهمة وايضا العلم بحسن ما حسنه
الشارع او قبح ما قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر
بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل و
التقدير انه معزول واما بالشرع فيدور      واما ثانيا فجواب عما هو
منطوق كلامهم او مفهومه فان مناط شبهتهم امران احدهما ان من
فعله غير معلل بالاغراض لا يوصف جنس الفعل بحسن وقبح بمعنى موافقة
غرض النظام ومخالفته واجاب بقوله اما اولا آه وثانيهما ان الفاعل موجب



عند الفلاسفة والموجب مضطر والمضطر لا يوصف فعله الاضطراري بالحسن والقبح
فاجاب بما حاصله انه تعم مريد راض مختار لا ان صفاته منبعثة من ذاته بذاته
وارادته ليست من داع زايد      وقيل لا يسئل عما يفعل اي انت تعلم و
تقر بانه خير حكيم فهو لا يفعل الا الخير المحض والخير الغالب ووجود اي شيء كان
بما هو وجود لا مهية خير سعيدا كان او شقيا والوجود مجعول      احكام
مضبوطة هي اسماء الله التي في بحث الارادة انها مخصصات وروابط لفيضه
بخلقه وعلوم حقة اي اعيان ثابتة لازمة لاسمائه وصفاته وضوابط ضرورية
مثل كلما كان من الاوضاع السماوية كذا كان في عالم العناصر كذا قوله فللخصم اي اهل
الحق يقول لا يسئل عن سؤالي وبحثي      ومنها انه اذا جاز عند الفلاسفة
آه وهذا كما يقال على اصحاب القول بالمثل انه يلزم عليهم انها وجدت لاجل ما
تحتها من اصنامها اي لان تكون دستورات لصنع هذه الاصنام وهذا
وذلك كلاهما نشأ من سوء الفهم لكلامهم      والجواب ما سينكشف لك
في موعده والجواب الذي يجري على لسان القلم الآن انا نختار انبياق على
الفطرة الاصلية قول المستشكل انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمة
قلنا بل وقع الاحتجاب بملكات لازمة دائمة وصور جوهرية لازمة فلا يزول
فصار مثل مركب القوى كاللبن والخل ونحوهما وكان كبهيمة مربوطة مع ملك
مربوط واحد ثم ان المقام من الاسرار التي لا يفهمها اكثر العقول ويخرجها ويهلكها
وقد روي ان رسول الله صم كان يمشي في بعض سكك المدينة ومعه اصحابه
فاقسمت عليهم امراة ان يدخلوا بيتها فدخلوا فراوا نارا مضطرمة والاولاد





المراة يلعبون حولها فقالت يا نبي الله الله ارحم بعباده ام انا باولادي
فقال صم بل الله فانه ارحم الراحمين فقالت اتراني يا رسول الله احب ان القي
ولدي في النار فكيف يلقي الله عبيده فيها وهو ارحم بهم قال الراوي
فبكى رسول الله صم وقال هكذا اوحى الله تعم الي      فهو بناقض جوده
الشامل وغير ترجيح المرجوح ايضا      بلا مادة اذ لا مادة لمجموع المادة و
المادي وكذا لا مكان ولا زمان لمجموع العالم من الامكنة والمكانيات والازمنة
والزمانيات      لو كانت شعورا كالارض لا بشرط فيه كما اسند تعم اليها
ايضا القول بالاتيان طائعة      من سعود الكواكب ونحوسها اي نحوس
آثارها التي في عالم العناصر بالنسبة الى اشخاصها فان السماويات زحلها
كمشتريها في السعادة اذ لا تضاد فيها ولا تنازع فلا شرية فيها اصلا
كما ذكر الله تعم قل ارايتم الاية النهار في التاويل نور الحق وهو وجود السموات
والارض فلو كان بدون ليل الهيات لاحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه
بصره ولبهر شعلع نوره ابصار الناظرين وبصائرهم بل لم يكن ناظر كما
لو جعل ليالي الهيات سرمدا بلا نوره الوجودي او ليالي المواد الجسمانية
بلا انواره الاسفهبدية الفلكية والارضية الانسية بل الحيوانية اللواتي بها
حيوة تلك المواد لبقيت الكل في الليل المدلهم من العدم والليل البهيم
من هشوق الموت والظلم وركت الظلمة على الظلمة والبهم على البهمة
وامعنت الوحشة في الوحشة والدهشة في الدهشة فيولج الليل في النهار
ويولج النهار في الليل ويجعلنا في كنف رحمته ويحيينا بامره ويونسنا

بنوده فرح منه عارية لدينا ونوره وديعة عندنا ولا بد يوما ان يرد الودايع
واذا رايت عموم الفقر والفاقه في مجموع اجزاء الانسان الكبير من الصدر الى الساقه
لدريت وقوع الطامة الكبرى والحاقه وان الحيوة كلا والنور طرا بل الوجود بشراشره
عايدة الى صقع الله راجعة اليه لمن الملك اليوم لله الواحد القهار والسبب الاخر
الى قوله ولما تحققت الانسب تقديمه على قوله فقد تبين بما ذكرنا ولا يتدبرون
ان العجز من الابوه هذا موافق الحديث حيث ورد عن المعصوم ع ان هذا لا يكون
ولكن الله تع لا يوصف بالعجز وما جبل عليه طبايعها من الاوجاع وهذه
الاوجاع نوع علم احساسي لسبب لو لم يجبل الحيوان عليه لكان نقصا عظيما بل
لم يكن قوة لامسة ومزاج حيواني بل حث النفوس بها اه واما عدم تحقق هذا
الحث وعدم ثمرته في الجزئي الذي يفسد جسده بعد هذه الاوجاع مع عدم بلوغ
النشو والكمال فلا يعبا به العناية لان الغرض النفع الكلي كما علمت فجعل
بواجب حكمته ان قلت لم يعلم من هذه الحكمة فلما يأتي وجه الحمل حيث احيائها
قلت بل علم بانضمام ما ذكر اولا ان النظر في طلب العلة لا بد ان يكون كليا وان
الغرض النفع الكلي والصلاح العام فلا مبالاة بالحث بالعرض على الحمل حيث الاحياء
المتشابهة بالموتى في جنب الحث على حفظ الاجساد وكلايتها والحث على الحمل الجيف
المقصودين في العناية بالذات مع انها اعطتها الحزم والفراسة والات
الحرب والهرب كما قيل بشير شرزه كردى حمله تعليم باهوى ختن دادى دويدن
فانظروا يا اولى الابصار ان ما فعله الصانع الحكيم تعالى شانه في هذا العالم من حلول
الديدان ودار الثعالب والتنازع والحدثان بحيث وجد كلا شطر مقصوده

ودى



ودى حقه وغرضه الحقيقي في طريق الوصول الى فناء معبوده هو التام الكامل
الجيد الفاضل حقا حقا يبهر العقول حسن صنعه ويدهش الالباب جودة
تنظيمه بالعكس منها العكسية في مطلق العلية لانها في عالم الامر
فاعلية وفي عالم الخلق قابلية وايضا قوامية وجعل النفس النباتية
في ذلك خادمة فان النفس النباتية لا تزال بقواها تنمي مادة نفسها و
تغذيها وتسمنها وتصلح مزاجها وكيفياتها من لحمها ورايحتها وغير ذلك
لتغذيها المادة النفس الحيوانية وكذا النفس الحيوانية بالنسبة الى النفس الانسانية
فان الحيوانية لا تزال بقواها تصلح مادة نفسها بل بقواها الحساسة
والمحركة تتفقد وتتجسس الملايمات وتتحرز عن المنافرات لتبقى مادتها
كيما تدخل عتبة بابك وحريم جنابك والى اشار الشيخ فريد الدين من
بقوله طلعت روحانيان ازبهر تست خلد ودوزخ عكس لطف وقهر تست
هو المعشوق الاول اي في الواقع واما في نظر المشتاق وبحسب استشعاره
ومنه المرتبعا لكمال او الدنائة والوبال فلا غالبا فان لم يستشعر بان المطلوب
ما هو ونعت من هو وكما اقل مظهر اي ظاهر هو كان له الخسران حيث حصر النور
المطلق والبهاء المحض وما اضافته الى القابل وهو غافل عن المعنى مشغول بالصورة
غير متدلية بحقيقة المعنى وهذا النظر منار الكثرة وعند ظهور الحقيقة واضمحلال
المجازات كما قال تع وقل جاء الحق وزهق الباطل وقال حتى اذا جاءه لم يجده شيئا
ووجد الله عنده وقال وعنت الوجوه للحي القيوم بقي صفر الكف ونقول
يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله اذا فارقت الاجساد اي بالموت



الاختياري لا الطبيعي ويوافق الكلام على اطلاقه حتى يشمل المفارقة الطبيعية ايضا
كان المراد بقوله ويرتقي هذه المؤيده مثل التصفيه للحبوب عن القشور في
الصبره وعند الطحن والعجن بالمنخل ونحوه فان هذه يكون ممكنة لاجل حدة
البصر والبصيرة واحديتهما عند كشف الغطا وتقليل التوجه الى القفا واما
الترقي الذي يكون مثل الزراعة فلان الدنيا هو المزرعه لا غير فان زرع
البر لا يحصد الا البر وان زرع الشعير لا يحصد الا الشعير بل كلها
النقطه والى هذا اشار من قال النقطة تحركت طولا فصارت خطا والخط
تحرك عرضا فصار سطحا والسطح تحرك عمقا فصار جسما فهذا تمثيل لما ذكر
فالنقطة السيالة راسمة للكل كما ان الان السيال راسم للزمان والحركة
التوسطية راسمة للقطعية فكل من الثلثة بمنزلة الروح لموسوماتها وهذه
من باب انها ايات الحقيقة كما قيل وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد ولما اوهم
التشبيه اردف الكلام بالتنزيه بقوله فسبحان ذاته تاسيا في ذلك الجمع بقوله
سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير والاضواء المستقيمة النازلة
من النير على الارض والمنعكسة الراجعة على خط ومحود نزلت على خط اخر بحيث
حصل بينهما زاوية ومنها الواقعة على المياه التي حول الارض منعطفة على
الارض فالشمس اذا كانت في المشرق مثلا ينفذ بعض خطوطها الشعاعيه
مستقيمة في الارض وبعضها منعطفة اليها وذلك لان ربع الارض الفوقاني
الشمالي مكشوف من الماء وربعها التحتاني الشمالي وربعها الفوقاني الجنوبي
والتحتاني الجنوبي مغمورة في الماء واخر هذه العقول اي اخرها شرفا او اخرها

بحسب



بحسب الرتبة العقلية كما في الاجناس المترتبة وانما حملنا على ذلك اذ لا سبق ولحوق
علي ومعلولي فيما بين هذه العقول ولذا سميت عقولا عرضية وطبقة متكافئة
وكذا كل عمر فهو عمر طبيعي اي كل متحرك وان قطع طريقه عن الوصول الى الغاية
الاخرى بالنظر الاخر فهو واصل الى الغاية بهذا النظر اعني النظر الى الجهات
الفاعلية والقابلية المؤدية اليها في المطلوبية من هذا المتحرك لا غيرها فكل
يتوجه الى اسم من اسماء الحق تع ويعبده ولا يعبد الاسم الاعظم الا باب الابواب
والصراط الاقوم والانسان الكامل فهو عبد الله فقطع الطريق وعدم الوصول
ونحوهما بالاضافة الى غاية هذا الانسان المتوجه اليها ولكن يترقبها ويطلبها
العقول الجزئية الوهمية من عزه وهو ترقب في وطمع في نعم يتيسر الوصول
الى تلك الغاية العظمى بالوفود على فناء هذا الباب الاعظم والتخطي الى جناب
الاكرم ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم فاتوا البيوت من ابوابها وادخلوا
المحافل من حجابها ثم ما يقال ان العمر الطبيعي للانسان مائة وعشرون من
باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما والا فمعلوم ان الافراد التي ليس لها امتزاج
مستحكم ومزاج قوي كان عمرها الطبيعي بحسب موادها واحوال موادها او قبل
انها لم تبلغ الى اعمارها الطبيعية فيس الى المترقب من النوع في ضمن ذلك الفرد
المعمر طويلا ولكن بملاحظة موادها المخصوصة التي لذواتها فهو مترقب وهي
وقس عليه الحركات الى الغايات فان ترقب الغاية العظمى من كل متحرك انما هو
باعتبار شانية نوعه او صنفه واما باعتبار شخصه فهو وهمي كما مر فتبصر
فتعرف بنوره كما في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله يعم

سيما المؤمن المسافر بالحق من الحق الى الخلق بوكشا از نور باكيعه شه نظر تا نه بنداري
چون كوته نظر والمراد بالملائكة العلام العقول الكلية وبالعالة النفوس الكلية
وبمباشر التحريك النفوس المنطبعة والقوى والطبايع الفلكية   وشوانها
الى قوله من انفعال العنصريات فيه اشارة الى جهة شرافة العنصريات حيث انها
لوازم العشق والعبادة اللذين للافلاك ولوازمها معشوقة شريفة فاضلة
كما قال اوكان هذه اظلال الافلاك وظل الفلك فاضل جيد جدا   ولا شبهة
ان العلة الغائية اه خصص الكلام بالغاية لكونه اظهر ويكون الغاية والفاعل لمجموع العالم واحدا
والكلام ارسطاطاليس مطلق والبيان جار في الفاعل ايضا فان المراد بالعالم وجود
العالم فانه المجعول بالذات وقد علمت ان وجود المعلول متقوم بوجود علته وربط
محض به وتقويم الوجود المنبسط الذي هو رحمته التي وسعت كل شيء ونوره
الذي به ظهور كل نور وفيئ لوجود العالم كتقويم ذاتيات الماهية لها بوجه
وقد قال قدس سره العزيز في المبدء والمعاد ان حيثية فاعلية الفاعل عند المعتبرين
من المشائين داخلة في مصداق الحكم على الماهية بانها موجودة وحيثية الفاعلية
التي اشار اليها هي الوجود المنبسط الذي وصفنا وهو مقوم لكل وجود خاص
تقويما وجوديا لا كتقويم ولكل في شيء ومناط موجودية كل ماهية امكانية اتحادها
مع نحو من الوجود كما مر   واما باعانة من الصور السابقة لو اريد السبق الزماني
فهو ينافي ابداعية الصور النوعية للبسايط ولا يكون بلا مدخلية الامور العارضة
وقد صرح بانها قبل الحركات فيكون قبل الازمنة فالمراد اما اعانة الصور الجسمية السابقة
بالطبع اعانة القابل اي المادة المصورة الجسمية في تحقق القبول اي الصور النوعية





واما اعانة الصور النوعية السابقة وهي على الصور النوعية الزمانية ويكون المواد
بالجهات مثل الهيئات النوعية التي في ارباب انواعها واما اعانة الصور الفلكية
السابقة على العناصر سبقا بالذات كما قال بعضهم ان العقل الفعال باعتبار اربع
من الافلاك علة للعناصر الاربعة وهذا الشق الاخير هو الانسب بطريقة المشائين
ومنها ان تشخصه بذات الباري تعالى التغاير بينه وبين سابقه كتغاير الوحدة
والتشخص بحسب المفهوم والعموم والخصوص فان الوحدة اعم   فهو اجل الكائنات
هذا الوجه خاص بنفي فرد اخر اجل ولو عمم بالتشبث بوحدة العلة وتشخصها وعلمها
رجع الى الوجوه السابقة وتوجيهه ان قوله من ان العلة الغائية الى قوله فهو اجل
الممكنات بيان لما وقعت الاشارة واعادة لما سبق في بيان القايل لم يذكره احالة
على تفطن المتعلم فبيانه انا بصدد توحيد الفعل وفرغنا من توحيد الفاعل والغاية
فالعالم الاخر المفروض لما كان معللا بهذه العلة الواحدة الوجوبية فاذا نظرت
كان هو هذا العالم سيما وقد مر ان ما هو له هو   وايضا يلزم وجود اثنين من
نوع واحد ان قلت كيف يكونان من نوع واحد والعقل الاول جوهر في ذاته وفي
فعله من المادة والانسان الكبير جامع لجميع المقامات من جسم الكل وطبع الكل و
نفس الكل وعقل الكل قلت اشار السائل بتفريع   فيكون مثله في الحقيقة على
ما تقدم الى بيان المثلية بناء على قاعدة تكرر من ان ما هو له هو فيقول ان له هو
فاعلا وغاية للانسان الكبير هو الحق تعالى وهو ما هو له وله هو للعقل الاول ايضا
هو الحق تعالى وهو ما هو له فاذا كان له هو فيهما واحدا كان ما هو فيهما واحدا فكانا
مثلين   وهي صورته التي بها يقوم ساير معانيه لان كلا تاما جامع لجميع كمالات



ما دونه فالعقل الاول صورة العالم وجهة وحدته وما به فعليته وهو بسيط الحقيقة
بعد الواجب الوجود جلت عظمته فيجب ان يكون جامعا لكل الوجودات العالية التي
دونه بنحو الكثرة في الوحدة والعالم مقام وحدته في الكثرة وقد عرفت في الامور العامة ان
شيئية النوع انما هي بالفصل الاخير وباقي المقومات من الاجناس والفصول معدات له
وما كانت شطورا اولا صارت شروطا اخيرا وشيئية الشيء بالصورة فالعقل الاول
فصل للانسان الكبير وصورة اي ما به الشيء بالفعل وايضا شيئية الشيء بتمامه
والناقص مختف تحت التام كما ان العقل مختف تحت سطوع نور الانوار وبهر برهانه
وبعضها دفعية الوجود كالانيات مثل الوصولات والمماسات ونحوها
ما يحصل في طرف الزمان وبعضها خارج عن القسمين كالمجردات او لا اول كما تقول
بان يكون المراد الدفعة الدهرية والثاني كالنفوس فانها عند القوم دفعية الذات
تدريجية الفعل او الاول كالنفوس والثاني كالعقول الواقعة في صقع الربوبية
فهي لكونها باقية ببقاء الله تعالى لا بالابقاء لا تدريجي ولا دفعي دهري بل من صقع
السرمد والاول اظهر   من الاحاطة بدقايق الصنعة وعجايب الفطرة ان مثلت
الحق فكل صنايعه دقيقة وكل فطرة عجيبة الا انه لما كان ادراكنا اياها بالتدريج
لا نقضي منها العجب وايضا اذا جاوز الشيء حده انعكس ضده فلما جاوزت الايات
والبينات والاعاجيب عن الحد والعد لم يتفطنوا فكل وجود بحسب خاصية
وجوده يقدر على شيء او اشياء يعجز غيره عنه او عنها الا الانسان الكامل الذي
هو اعجب الاعاجيب وقد ورد عن بعض ساداتنا ان روح القدس في جنان الصاقورة
ذاق من حدائقنا الباكورة الحديث واذا كان حال روح القدس هكذا فما ظنك بحال





غيره يظهر لك صدق ما قلنا من سراية الايات العجيبة ان ترجع كلا من هذه
الكاينات الى حالته الاولية وكينونته مادة نشوها او عناصر عطلاء عرية
برية من كل حلية وحلل بشرط لا من تاخذها وتزن حال ذلك الفاقد المعدم
الاول مع ما هو بالكمالات الاولى والثواني تزين واستكمل حتى تشاهد ان اين
صدر المحفل من القباب واين التراب من رب الارباب وعند ذلك حركة دود
الخراطين الذي هو احقر الحيوانات عجيبة وحركة اعجب وطيران الذباب
الذي يستكره على الهواء غريب وحزمه اغرب بحيث يمسح بيديه وارجله
راسه واجنحته وينظفها بهما كيلا يتلطخ ويتلوث بشيء ولا يثقل
فيمنع عن الطيران واذا كان هذان هكذا فما ظنك بالموجودات الشريفة الاخر
فضلا عن اشرف الموجودات حيث اتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئا
مذكورا بل كان نطفة قذرة ودم طمث قذر ثم تطور بالاطوار حتى صار
جنينا واستكمل حتى خرج من بطن امه وان كان بعد اعجز خليقة حتى بلغ اشده
وميز عن غيره رشده ثم ان نالته العناية صار عارفا ربانيا او ملكا مقتدرا
او كان ذا الرياستين مظهر العلم والقدرة او كان وليا او نبيا خليفة الله تعالى
يقبض الوجودات ويرثها ويطويها في وجوده في النهايات كما ان العقل الاول
خليفة الله يفيض الوجودات ويعطيها المستحقين وينشرها في الهيئات
في البدايات فان تعجب ففيه كل العجب وان تطرب ففيه كل الطرب فقم
وزمزم بما غرد حمامة حرم كعبة الوداد وعندليب رياض المعرفة والرشاد
اعني لسان الغيب ساقى بنور باده برافروز جام ما   مطرب بگو كه كار جهان شد بكام ما
ما در پياله عكس رخ يار ديده ايم   اى بيخبر ز لذت شرب مدام ما

فهذا الظاهر والمظهر قصة الانسان العجيبة الشان قد اشير اليها في هذا البيت امتثالا لقوله تعالى اولم ينظروا ففي هذه الاية حيث اكد على وجوب اكتساب المعارف ودلالة على ان فعلية النفس وجوهرتها الحقيقية بها باء الانفاس سله الله فلم لم يتفكروا انهم اذا قبضوا قبل ان يحصلوا المعارف الحقيقية ويخرجوا من القوة الى الفعل بها فباى حديث وعقد قلبى ايمانى يصدقون ويستكملون بعد ان خرجوا عن دار الحركة والاستكمال وفيها دلالة على ان الترقي لا يمكن في الاخرة وان الاخرة يوم الحصاد والدنيا مزرعة الاخرة وجود جوهر بواسطه بيستمره اه ادنى ان في الجواهر ليس اضعف من جوهر الهيولى وفي الاعراض ليس اضعف من الحركة والهيولى قابل الكاينات والحركة الوضعية الفلكية ما بها ترتبط هذه الحوادث الى القديم واذا كان في هذين الاضعفين من الحكم والمنافع ما لا يحصى فالمتك باقوياء الوجود من الجواهر والاعراض والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي اه بتاويل معنى الليل والنهار الى ما هو اعم من معناها المتعارف حتى يشمل انطباق مدار حركة الكواكب على مدار الحركة السريعة او ان الاية تمثيل للسابق وتنظير للاحق بان القسمة اه اى العقل حاكم بالمنفصلة الحقيقية بان الطبيعة الكلية في عالم الطبيعة اما باقية بالشخص كالفلك والفلكى لان التعدد الافرادى يتاتى في الجسم النوعى بالقطع والفلق وهذا لا يجوز على الفلك والفلكى فلا يكون هناك نوع منتشر الافراد واما باقية بالنوع بانحفاظ النوع بتعاقب الافراد كالعنصر والعنصرى لقبولها القطع والفلق كيف كثف اللطيف اى صور المعنى فتمثل الروح الامرى صورة مثالية اولا ثم صورة طبيعية مختلطة بالمادة ثانيا كهواء صرف يخرج

(في الهامش:) قوله فخذ عن بعض الشرفاء السلطنين حل ابياتنا او نهى عنه في هذه الابيات المتطاوله الى ... [illegible]





الصرف فيغيم غيما رقيقا لمركبين مادته الا الهواء الصرف ثم يغيم غيما غليظا بعد اخلاط البخار في مادته وهذه الفقرة باعتبار الكينونة السابقة للروح حيث كان عقلا كليا بل كان في العلم الربوبي او باعتبار ان النفس متقدمة على البدن دهرا وذاتا وشرفا والفقرة الثانية اى لطيف الكثيف بناء على ما هو التحقيق عنده من ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومن لطافته الدم الخالص لما كان الدم النقى الفاضل في كل قابل اكتسب خاصية ذلك القابل صار في القلب كانه لطيف القلب والمعلوم ان جمهور الدم يجرى في الاوردة وقسط محمود منه يرسله الطبيعة الى القلب وكثير منه في التجويف الايمن من القلب وقليل في التجويف الايسر ويصير روحا بخاريا الذكي في النقاء والصفاء اى الروح الذكاء وكما ان هذا البخار فلك الانسان الصغير كذلك الفلك بمنزلة الروح البخارى للانسان الكبير ولذا عبر الحق تعالى عنه في كتابه المجيد بالدخان ففيه الملك والملكوت ونعم ما قال الشيخ فريد الدين قدس سره قدسيان يكسر سجودت كرده اند جزو وكل غرق وجودت كرده اند جسم تو جزو است وجانت كل كل خويش را قاصر مبين در عين ذل از حقارت سوى خود منكر بسى زانكه ممكن نيست بيش از تو كسى وظلمات ثلث اى ظلمة المشيمة وظلمة الرحم وظلمة البطن او ظلمة البطن وظلمة عالم الاجسام وظلمة الهيولى كما ان الروح لو ظلمات ثلث من الصورة الطبيعية والصورة البرزخية والصورة الاخروية ولا بدان يخرج من جميعها ان كان من طارحيا الكونين وخالع النعلين وان كانت الصورة كالظل الغير الملتفت اليه فسبحان من صور راه چه نقاش است اين كو حس سر شار بد امش



نقش ميكرد دكر فنا در الى العشرة الى مأة الى الف او يزيدون كلمة او للاضراب فلا يحصى عددهم اذ المراد بها طبايع السفليات والعلويات وروحانياتها الا انه ذكر من كل من الاحاد والعشرات والمات والالوف شيئا تنبيها على ما ذكرنا ونظير هذا ما بقي في عدد الانبياء انهم مأة واربعة وعشرون الفا وذلك لان كلمات الله لا تنفد ولا تبيد ونعمة الله لا تحصى توكل عليها ملائكة عطف بيان لقوى وفاعل توكل ضمير قوى مستتر فيها وملائكة فى توكل عليها ملائكة فاعل توكل وحاصل توجيهه ان القوى باعتبار وجهها الى الله واضافتها اليه تعالى من الملائكة وباعتبار جهتها الظلمانية وتعلقها بالجسد قوى وطبايع ووجه الله قاهر على وجه النفس موكل عليه والا حرى الاول بناء على اتحاد الوجهين بوجه والتسابيع يرعى المقادير والنسب لعلك تقول ليس لنا قوة راعية فاهدا قلت لعل مراده قدس سره الغاذية فكان مراده بقوله والرابع يكسوه صورة اللحم او العظم او غيرهما المغيرة الثانية وبالثالث الهاضمة والجواب ان ذات كل ملك متصل اه اذ قد عرفت ان المبادى الفاعلية والقوى الفعلية ملائكة من حيث اضافتها الى ما فوقها واتصالها به ومن حيث ان كل واحد مما فوقه بجسد من روح فكل واحد شريف بشرافة ما فوقه بل مجيد بمجد الله الحميد المجيد لان كلها كاعين الناظرة وايدى العاملة بل درجات قدرته الفعلية فلما نجح كلام القائل الخسة اثبت اولا الشرافة وتصدى ثانيا لاثبات الشرافة من وجه اوجه كلام القائل بانها ان كان مناطها كثرة الافعال فهي حاصلة ايضا الا انها بالترتيب التصدى فالعقول الكلية والنفوس الكلية





الذين هم الملائكة المقربون من الصافات صفا والمدبرات امرا لها كثرة الافعال بهذا المنوال وكذا المبادى الفاعلية التى في عالم المثال واما القوى والطبايع العمالة في الباطن فكثرة الافعال فيها هي الكثرة التى فيما فوقها لان شيئية الشىء بصورته ولا خفاء في ان كلام القائل في الملائكة باجمعهم وقوة اخرى منبثة في الاعضاء تشارك بها الحيوان كله وهي القوة الحيوانية باصطلاح الاطباء وهي قوة يستعد بها الاعضاء لقبول الحس والحركة وان شئت قلت قوة بها القبض والبسط للقلب والشرايين ترويحا للروح وبالجملة بها اصلاح الروح البخارى وقد يطلق القوة الحيوانية على القوى الدماغية الاتية فيما بعد هذا وليست مقصودة هنا يسمى بالارادة والكراهة الاولى يسميان هنا وقبله وبهذا الاصطلاح ينبغى ان يقال الحيوان متحرك بالشهوة لا بالارادة لكن في الارادة اصطلاحان خاص وعام فبالمعنى الخاص يطلق على المجردات وحاملها وهو الميل العقلى ونحوه وبالمعنى العام يطلق على الحيوان وهو الميل الحسى والشهوى وهو قريب من الربع قد قسمت الارض اولا بالدايرة التى هي خط الاستواء نصفين نصف جنوبى ونصف شمالى ثم ارباعا بالدايرة المارة على نقاطها الاربع الجنوبية والشمالية والشرقية والغربية فثلثة ارباع منها تقريبا في الماء اعنى الفوقانى والتحتانى الجنوبيين والتحتانى الشمالى والبارز هو الربع الفوقانى الشمالى تقريبا وبالعكس تصحيح العكسية باعتبار الجزء المطوى من الكلام اى ازدياد ارتفاع القطب الظاهر وازدياد انخفاض القطب الباطن وهو القطب الجنوبى للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين

فی الجنوب والا فالمناسب ان یق ویخلاف ذلک فی الجنوب بدل العکس للواغلین بعضها
للنکاح فی ادراجها فی سلک الحیوانات ایماء لطیف الی ان النساء لضعف عقولهن
وجمودهن علی ادراک الجزئیات ورغبتهن الی زخارف الدنیا کدن ان
یلتحقن بالحیوانات الصامتة حقا وصدقا اغلبهن سیرتهن الدواب و
لکن کساهن صورة الانسان لئلا یشمئز عن صحبتهن ویرغب فی نکاحهن
ومن هیهنا غلب فی شرعنا المطهر جانب الرجال وسلطهم علیهن فی کثیر من
الاحکام کالطلاق والنشوز وادخال الضرة علی الضرة وغیر ذلک خلافا
لبعض الادیان فی بعض الاحکام فاین السماء من البیضاء و زینتها
بالارواح الانسیة المراد بالنفوس الحیوانیة ماهی فی مراتب الانسان لان
زینة الشیء ما یتصل به وکذا الحیوانیة للنباتیة التی تتصل بها فی هذه المراتب
وکذا فیما فوق النفس النطقیة القدسیة کالکلیة الالهیة نعم زینة المنفصلات
ایضا بها من جهة ان الانسان الکامل کعاکس فی منصة الظهور فالطبایع کعکوس
لمقام طبعه والنباتات لنباتیته والحیوانات لحیوانیته والاجنة و
الشیاطین لمکره والملائکة العمالة لعقله العملی وعصمته وطهارته والملائکة
العلامة لعقله النظری وحکمته ومعرفته والفلک تراکمت فیه القوی و
الطبایع التی فی العوالم بنحو التشتت بنحو الجمع ونعم ما قیل چو آدم را فرستادیم
برون جمال خویش بر صحرا نهادیم ایها المستام بشری ارخص و
کتاب واجل لان کل شیء یدخل فی الوجود بسبعة بعلم ومشیة وقضاء وقدر
وکتاب واذن واجل کما فی الحدیث والمراد بالکتاب صورته المثالیة القدریة





الی ان یطویها الله هنا فی السلسلة الطولیة توجه الاشیاء الی الباطن
ولیس فی وقت موقوت زمانی اذ الزمان ایضا مطوی فالمتحرکات الغیر
المتناهیة تصل فی اوقات غیر متناهیة الی الغایات غیر متناهیة ویطوی
الکل فی غایة الغایات وکذا طعومها وروایحها کون الصوت هنالک
وجهه غیر خفی الاصطکاکات ومماسات بین اجسامها فی حرکاتها واما
الطعوم والروایح العطرة فقد اشار الی وجهها بان معطی الکمال لیس فاقدا له
لکن نیلها للغیر لیس بان یستذاق او یستشم علی الوجه المعهود هنا وهو
واضح بل بان لو فرض ان احدا وصل الیها صار فلکا الا بالمجاز البتة فوجد
ح ما وجدت وذلک لان الافلاک فعالة فی العنصریات ووجدت من
جهات القهر التی فی المبادی فهی اقهر من النار وجه اخر یذعنه المشاؤن
ایضا لو سمعوا الاصل وجدان الافلاک تلک الکمالات الجسمانیة وان لم
یکن بحسب جهاتها القابلیة ان یتحقق صورها فی حسها اعنی نفسها
المنطبعة التی هی حسها وخیالها علی ما بینا فی حواشینا علی سفر النفس لکنها
فیها بنحو العلم الفعلی لا الانفعالی مثلا ان ینشأ النفس الادمیة فی
حسه المشترک صورة وجه جمیل بحیث ساقت الی الانطباع فی مادة
وان لم یکن البدن الذی تعلقت به تلک النفس ذا وجه جمیل فالعالم
یحکم بان هذا الشخص واجد للصورة الجمیلة بنحو اعلی واتم من المنطبع
فیها اذ نسبة الشیء الی فاعله بالوجوب والی قابله بالامکان والامی الجاهل
یحکم بان هذا الشخص ذو وجه جمیل اذ لم یره فی بدنه وقس علیه المذوق



والمشموم وغیرهما ومن جهة کون ادراک الافلاک فعلیا قویا نفطنت بکون نفسها
المنطبعة التی کخیالنا احساسها والخیال والحواس کلها بهذا المعنی والا فالفلک
بسیط واجزاؤه متشابهة لا یمکن فیه اختلاف قوی وطبایع وقوله و
النجم وقوله تع فلا اقسم بالخنس الجوار الکنس لا یدخل مسجدهم الحرام
اه لا یمکنها الدخول هنالک باعتبار اشخاصها واشخاص موادها المتعصیة
المنابیة عن السماویة وان امکن لنوع النفوس الانسانیة وهکذا فی کثیر
من الاستعدادات فقوله تع فلا یقربوا المسجد الحرام فی حقها نهی تسخیر
لقوله ولقد زینا السماء الدنیا التاویل ای النفوس القدسیة لها السماوات
العلیا لا انها باعتبار التعلق بعالم الطبیعة سماء الدنیا بخلاف العقول
لان لها الترفع التام ذاتا وتوجها فان توجهها الی فوقها فحسب حسبنا الله
ونعم الوکیل وتزیینها بالمصابیح تنورها بنور العلم بالله وصفاته وافعاله ومن
افعاله النفوس الکلیة الالهیة وهی الایات الکبری ورجمها للشیاطین دفع
الشکوک والشبهات بنور البراهین لقوله تع الی قوله اصلها ثابت المراد
بثبات الاصل وسماویة الفرع فی الکلمة الظاهرة کونها کیفیة محسوسة او نفسانیة
محدودة واثرها نافذا الی نخوم القلب المعنوی وصیرورتها عقلا بسیطا محیطا
وفی الکلمة الباطنة التکوینیة ثبات الاصل وعدم جمود مقامها الطبیعی
وبسط مقامها الروحانی او ثبات اصلها المحفوظ ونشر شئونها
للصیام والصلوة کصلوة الخسوف والکسوف وصلوة اللیل فاذا کان القمر
فی اول اللیل فی الافق کان فی منتصف اللیل فی وسط السماء وقس علیه اللیالی





الاخر وکذا کثیر من الصلوات المسنونة میقاتها القمر کما لا یخفی علی اهلها
وجدت بیتا معمورا ماخوذ من الاحادیث الشریفة ان البیت المعمور فی
السماء والظرفیة یصح باعتبار ان البیت المعمور حقیقة بذکر الله والعلم بالله
مقام نفوسها وهی فی السماء ای فی هیولاها وصورتها فمنهم سجود لا یرکعون
ومنهم رکوع لا ینتصبون الطبقة الاولی العقول الکلیة التی هی المطلوبة فی حرکات
الافلاک وهی المشبهة بها لها وبجودهم فانهم بجوهم وطمسهم ومحقهم فی سجود
للحق المتعال والطبقة الثانیة النفوس الکلیة والجزئیة المنطبعة الطالبة للعقول
الکلیة من حیث انهم مجالی الله سبحانه وانواره القاهرة وانما کانوا راکعین لعدم
اضمحلال وجودهم مثل الطبقة الاولی وذلک لتوجههم الی الابدان الفلکیة ومن هیهنا
ینبغی للمصلی ان یتفطن حکم اوضاع الصلوة واشارات الشارع المقدس نفسه هر یک
که ذرداه بجانی دارد فهی القیام یدع الاخلاد الی عالم الطبیعة واتباع الهوی و
ینهض عن الدنیا ویقوم عند الله ویوحد توحید الافعال وفی الرکوع یتطأطأ
من عنده ویسلم نفسه ویمد عنقه ویذبحه وهو ینقاد ان الله اشتری من
المؤمنین انفسهم بان لهم الجنة ای جنة الصفات وجنة الذات ویوحد
توحید الصفات وفی السجود یضمحل ویمحق وجوده بالکلیة ویوحد توحیدا
الذات ویفنی فناء تاما وصور دای صور جسمه بعلاوه تصور نفسه المنطبعة
بکل الصور بالصور الثمانیة والاربعین المشهورة او انتقاش جسمه بصور الاشیاء
کنفسه کما یقول بعض الاشراقیین فما هذه الغفلة العریضة موجبها
الاعراض عن الحکمة الالهیة والریاضیة سیما اشرف الریاضیات وهو الهیئة فلم

يعلوا من السموات الا لونا ولا من الكواكب الا برقا وشرقا بل لم يعلموا من السماوات
شيئا الا ان ذلك اللون لون كرة البخار والدخان واما انها ما هي وهل هي ولم
هي وما هيولاها وما صورتها وطبيعتها الخامسة ونفسها المنطبعة والكلية
وغير ذلك من احكامها فما شموا منها رائحة وذلك لان همهم بطونهم وفروجهم
ومباهاتهم بالرياسة في عالم الطبيعة على اهله ولم يتدبروا في خلق السموات
ولا في خلق انفسهم وفي عظمتها حتى يستحقروا الدنيا ولا في دوامها ودوام
ملكوتها حتى يستقصروا الف سنة من العمر عايشا او انه مثل ساعة فضلا عن
تذكر عظمة مبدعها وسرمدية وجوده ودوام بقاء النفس اما متنعمة و
مسرورة بلقاء الله واما متعذبة ومحرومة فاذا قايست مدة مديدة من
عيش البدن الطبيعي الى بقاء النفس المفارقة لم تجد نسبة اذ لا نسبة للمتناهي
الى غير المتناهي واما كان المتناهي كالف دورة من فلك الثوابت وكذا اذا عرفت
عظمة نفسك القدسية وقايست عظمة الدنيا اليها نعم من لا يرى
الجبل يستعظم التل واما من يراه بجنبه فيستصغره فاصعد بجناحك النوري
الى الافلاك وانظر نظر مستحقر مستعجب الى الربع الارضي المكشوف من الماء
والى ديانته التي تدب عليه فان الخلق بما هم خلق هكذا انهم ما شانهم في
اخلادهم الى الارض وتفاخرهم بمالكيتهم فيها وانه كم قدرها وقدر متصرفها
وبخلاف ذلك كم اقدار الافلاك وكم اقدار كواكبها الغير المحصورة فان كثيرا من
الكواكب مقدار كل واحد منها اضعاف تمام الارض وانظر بنظر بالحلك مقاديرها
العظيمة لا كما تراها بنظرك الظاهر اضواء صغيرة ضعيفة وانظر حركاتها

المتفننة



المتفننة بعضها الى المغرب على خلاف التوالي وبعضها الى المشرق على التوالي
وانظر اختلاف حركاتها سرعة وبطوء فبعضها يتم دورة في سنة وبعضها في اثنتي
عشر سنة وبعضها في ثلثين سنة وبعضها ينتهي في البطوء الى ان يتم دورة
في خمسة وعشرين الف سنة وماتين في مقابلة ما ينتهي في السرعة الى ان يتم
دورة في اربعة وعشرين ساعة وبعضها في غير هذه وانظر ثبات اوضاع
الكواكب الثابتة كل مع الاخر دائما وتبدل الاوضاع السيارات تبدلا منسقا
وانها مظاهر وامر الله ومجالي قدرة الله وتربية الله بل اصعد بعقلك الى
عالم نفوسها المنطبعة التي هي خيال الانسان الكبير الذي كانت الافلاك وما
فيها بدنه والى نفوسها الكلية التي بها تدرك الكليات والمفارقات ثم ارقا
الى عالم العقول الكلية والانوار القاهرة من الطبقتين الطولية والعرضية
التي هي وجودات بسيطة محيطة اولا ثم وحدات جمعية من راها فقد
راى الله لانها من صقع الربوبية غلبت عليها الاخلاق الالهية واستهلكت
فيها احكام السوائية اذ ليست فيها الحالة الانتظارية والامكانات الاستعدادية
وفي امثلتك قول القائل اي بيضة مرغ لامكاني اي همه تو سفيده هم تو
زرده بكشا پر وبال پس بپر زين كنبد چرخ سالخورده ومن
السابحات سبحا في بحار عظمته والصافات صفا بين يديه بشرط الاستقامة
والتمكن في المقام فان مراتب الاستكمال ثلث التعلق والتخلق والتحقق
وان شئت قلت اربع الخطوة والحال والملكة والتمكن فاستقم كما امرت
يا من رش من نوره هو الانوار الاسفهبدية على ذوات مظالم الابدان



الطبيعية وهذا اقتباس من الحديث الشريف ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره
او نوره الوجودات والذوات المظلمة المهيات في كل سبعة الاف اشارة
الى ما ذكره في مفاتيح الغيب وغيره ان العالم الكوني في كل سبعة الاف في تصرف واحد
من السيارات بالاختصاص وبالاشتراك والجميع سبعة اسابيع وبانضمام الف اخرى
لاجل الكسور والكبايس التي في السنة النجومية يصير خمسين الف سنة وهو يوم
من ايام القيمة ويركن في ذاته عشقا وشوقا الى قوله فالعشق اعلم انه سيصرح
ان العشق اعم مما يصاحب الوجدان كما في عشق الاول تعالى بذاته وعشق العقول بذاته
والشوق يختص مما يصاحب الفقدان فبالعشق المركوز في كل شيء يحفظ الموجود
كالكمال الاول وبالشوق المركوز يطلب المفقود كالكمال الثاني وبالحركة يصير الطلب
بالفعل وبها ينال المطلوب فالحركة والفعل في الفواعل الامكانية ما به يصل الفاعل
الى الغاية المطلوبة فلها كمقدمة الواجب وجوب توصلي ولها وجوب اصالي
ان الوجود كله خير فبهذه المقدمة كل موجود معشوقية وبالمقدمة الثانية وهي
ان الوجود حقيقة واحدة معشوقية الكل معشوقية الحق لان الكل وجودها ظهوره
وايضا وجودها سنخه وبهذه المقدمة ايضا يتم ان العلية كمال المعلول وكل موجود
مشتاق الى كماله في الحقيقة مشتاق الى علته ووجه التوقف ان كمال الشيء من سنخه
فالبياض الشديد كمال البياض الضعيف لانه كمال السواد والنور القوي و
الحرارة القوية كمال الضعيف منهما لا انهما كمال لمقابلهما او مخالفهما وهكذا وقد ثبت
ان الوجود ليس حقايق متباينة تشبيهها بعيدا وبوجه اقرب مالا اضافة له
يشبه بجمال معشوقه تمكن العاشق من التعانق مشوبا بالعجز والسبب تغنجا وتدللا

قوله ولم يخرجوا



ولم يخرجوا بالخاء المعجمة والراء المهملة النقض والقصم ويحتمل ان يكون بالحاء
المهملة من التحريم كما استعمل ضده وهو الحل في قوله ولا يحل اطلاق هذه الحقيقة
على العرض وتنوعها بها موجودة الاظهر ان يقال وعشقها بها موجودة
كما لا يخفى ولعل نسخة الاصل كانت كما قلنا وعلى نسخة التنوع فان اريد الصورة
الجسمية فهي نوع اضافي وايضا نوع له وجود مرتبا لا متكافئا والهيولى تتنوع بها
كذلك وان اريد الصورة النوعية فهي نوع حقيقي وله وجود متكافئا والهيولى تتنوع
بها كذلك لان الصور النوعية متكافئة كل منها في عرض الاخرى بخلاف الجسمية مع
النوعية لانهما غير متكافئتين بل مترتبتان الخمسة هي صور العناصر الاربع
والصورة الفلكية وتصير ستة بانضمام الصورة النوعية التي في المركبات
وذلك عند تلاحقها لاضدادها اي عند تبدل الموضوع وانتفائه تلاحق
الاعراض بالعدم والضد باصطلاح المنطقيين وهم لا يعتبرون كونه وجوديا
او اريد الضد باصطلاح الالهيين لكنه لازم لعدم العرض بانعدام موضوعه
لان الموضوع من جملة المشخصات ليس بشيء اللهم الا ان يراد العشق بالعرض
كما يقول المصنف اذ لا غير اي لا غير يغايره ويباينه بينونة عزلة ولم
يكن وجوده ظهوره وربطه والفقر المحض اليه اذ هو الموجود في نفسه لنفسه
بنفسه يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني فوجب في الحكمة
الالهية ان قلت كما في الابقاء لزم التفات العالي الى السافل لولا العشق
كذلك في الاحداث لزم هذا الالتفات مطلقا بل في اعطاء العشق قلت كل
ذلك على سبيل الرشح فانه تعالى فاعل بالعناية لا بالقصد الزايد والعشقات المنفهات

للعوالم وسكانها كوجوه لمشيته وعشقه وعنت الوجوه للحي القيوم والاعيان الثابتة ايضا بعشقه لذاته وعشق الاعيان الثابتة لاسمائه والمهيات لوجوداتها والوجودات لكمالها وهو الوجوب اذا تم العشق فهو الله تعم والمعلول من لوازم هذه التمامية اشارة الى انه كما يعشق العلة كمال المعلول بعين عشقها ذاتها كذلك يعشق المعلول تبعا لان من عشق الملزوم عشق اللازم فانحفاظ كمال المعلول بالعشق هذا معناه اى يعشق العلة ذاتها وانحفاظ نفس المعلول بالعشق معناه بهذا العشق اللازم للعشق الاول كما قال فلاجل ذلك اه ويمكن ان يكون المعنى بحفظ كل معلول بعشق ذلك المعلول علته لان شيئية الشئ بتمامه وكماله ولما سيذكر اعنى قوله هو عشقه لعلته التي هو عبارة عن انتسابه وجوده اليها يعنى عشق المعلول لعلته عبارة عن وجوده الحقيقى الذى هو الربط الوجودى والنسبة الوجودية اليها و الاضافة الاشراقية منها اليه وهى الوجود المنبسط ويرشدك الى كونه عشقا تسميته بالمشية والتعبير عنه بالتعلق وبالمحبة فى قوله فاحببت ان اعرف والعشق والمشية والمحبة والتعلق واحدة فبهذا الوجود الانتسابى يحفظ هوية المعلول لانها ربط محض فلو لم يكن الانتساب والربط لم يكن هوية فلولا عشق السافل للعالى اى تعلقه به لانطمس السافل بناء على اضافة المصدر اى العشق الى المفعول ولو كان من اضافته الى الفاعل ويكون السافل مفعولا كان المعنى لولا عشق العالى لكمال السافل لانطمس وهذا بعينه عشق العالى بذاته كما علمت ويتم بقاؤه بعقيد وجوده لماكان التاسيس خيرا من التاكيد ليس هذا عطفا تفسيريا لسابقه بل سابقه انحفاظ اصل هويته وهذا انحفاظ كماله وتماميته بعشق مفيد وجوده

بذاته



بذاته التى هى كمال معلوله وعشقه عين ذاته اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته اذ المرآة عدمية لانها محتجبة بالعكس فانية فيه ولو لوحظت نفسها بالذات لم تكن مرآة بل مرئية ومن هنا اوثر ودرج مقام من جعل الاعيان مرائى ذاته تعم على مقام من جعل ذاته تعم مراة والاعيان صورا فيه وهو بادراكه لذاته هذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد ادراك العقل الفعال ذات الحق تعم وثانيهما ان يراد ادراك العقل نفسه ونفسه تجلى الحق سبحانه ومعقولاته ايضا تجلياته سبحانه وعلى الاول الضمير فى ذاته عايد الى المتجلى الدال عليه التجلى عند النيل وذلك لان تجليه المعقولات والمعقول واحد ولو كان فى الف عقل فان الشئ لا ينثنى ولا يتكرر بنفسه ولو تثنى مثلا صار افرادا و التعدد الافرادى بالمادة ولواحقها فالمعقول كمركز والعقول والنفوس كانصاف اقطار انتهت الى ذلك المركز فمعقول العقل الفعال ومعقول النفس واحد وان كانت النفس تدركه باعانة العقل الفعال وانارته بل هو المعقول الحق المتعال ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء والنفوس الالهية المراد بها النفوس الولوية والنبوية التى لها الكلية والحيطة وكان جميع العالم كبدن لها وهى النفس الكلية الالهية التى هى رابعة النفوس فى حديث سيد الاولياء على عم حيث قسم النفس الى اربعة نامية نباتية حسية حيوانية ناطقة قدسية كلية الهية ثم ذكر عم حكم كل واحدة منها و الحديث مشهور وغاياتها كمالات ومن هنا قيل خذ الغايات واترك المبادى فى هذا القبيل طلب الكل الغنا وهو صفة الله تعالى



وعشق الكل البقاء وهو صفة الله وعشق الكل الفردانية وهى صفة الله وهكذا فى باقى الصفات فالكل عشاقه الا ان الكمال فى الاستشعار والعلم بان المدرك ماذا چندين هزار ذره سراسيمه ميدوند درآفتاب وغافل ازين كه آفتاب چيست والحكمة فيها طلب الاستعلاء اى الحكمة فيها اذ كان فى جبلة النفوس ان كانت صاحبة الخدم والحشم ولذا سماها الاشراقيون بالنور الاسفهبد فالنفوس التى خرجت عن طلب الرياسة الحقة كانها خرجت عن الفطرة الاصلية واختلست من هذا العشق بعشق اخر كعشق الاكل و الشرب ونحوهما او عشق الرياسة الغير الحقة وان كان هذا ايضا سببه ما ذكره لما فيه من احياء النفوس ولما فى استخراج العلوم الحقيقية من التشبه بالاله علما كما قالوا الفلسفة هى التشبه بالاله علما وعملا وبالحقيقة الغبطة كل الغبطة فى العلم بالله وآيته الكبرى وهى النفس الناطقة ومبادى ذلك القريبة والمعرفة هى الغاية القصوى للخلقة كما قال تعم خلقت الخلق لكى اعرف فكك العشق على ثلثة اقسام فالعشق ينقسم بحسب انقسام القابل وان شئت قلت بحسب انقسام الفاعل اذ القبول بمعنى الانصاف بجامع الفعل فيكون كانقسام الحركة الى الطبيعية والقسرية والارادية بانقسام الفاعل وعلى الاول يكون كانقسام الحركة الى السماوية والارضية والنفسانية والجسمانية وبنوع اعلى الى قوله وباستعمال الحس واعانة من التخيل انما صار عشق الحيوان اعلى والطف من عشق النبات لمكان القوة النزوعية فى الحيوان فصارت الثلث غير مشفوعة بالنزوع والشوق فصار

عشقها



عشقها الطف والذ وباستعمال الحس والتخيل صار النيل والوصال فى الحيوان اوفر اذ مرة ينال معشوقه بوجوده الطبيعى ومرة بوجوده المحسوس بالذات ومرة بوجوده المتخيل بالذات والاخيران الطف من الاول فذلك امر يصدر من فاعل اجل وهو رب النوع والمص ش قد عقد له فصلا مخصوصا يتلو هذا واكثر آثارا الاولى ان يقال واكمل آثارا اما بالعدد او بالقوة اى بالكم او بالكيف ما انتهت اليه حركاتها هذا بالنسبة الى القوى الطبيعية كان غاية طبيعة المدر مثلا فى الاهباط ليست الا ما انتهت اليه الحركة اذ لا نزوعية هنا ولم حصلت بها اغراضها بالنسبة الى الحيوانات الغير الناطقة لوجود النزوعية فيها فلها غايات بمعنى ما لاجله الحركة الا انها غايات وهمية جزئية فهكذا حال العالم الكبير ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فحال الكل هنا كحال الاحاد الكاملة بل كحال كل واحد واحد لان كل جزء من المواد يخلع ويكتسى صورة بابا بابا لعدم انقطاع فيض الله تعالى وعدم افول نوره كما من ازكال قد تشرح دع حسرملكت قدم هر نفس اتش خليلى هر كف خاك آدمى وفى احاديث اهل العصمة ع لا موضع فى الارض الا وكان مقبرة للانسان ولا يصادم هذا وصول الكل الى الغاية الكبرى والقيمة العظمى وخراب العالم وتحوله اليها لان هذا فى السلسلة الطولية كما ترى فى وصول الانسان الكامل فانه حتى جسده يتحول الى الغاية و هذا لا يصادم ان يكون العناصر التى كانت مهبطا لمواده متحركة بعد ولا تزال تسكن وايضا وعاء كل شئ بحسبه فالمغيات لما كانت غير متناهية وكذا الغايات فحركات شتى غير متناهية وضعية وغير وضعية عرضية وجوهرية عرضية

وطولية فى اوعية غير متناهية تصل الى الغاية الاخيرة فلا ينصادم دوام الفيض والجود
وانما قلنا وكذا الغايات مع وحدة الغاية الاخيرة باعتبار وجودها الرابطة لها
على نحو من خمسين الف سنة قد كتبنا قبيل ذلك وجه العدد الا انه لما
كشفنا لك جلية الحال عرفت البتة ان المراد نوع هذا العدد ونقول بعد
انقضاء هذه المدة التى لكل دورة وكورة والرجوع جذعا من راس كان السماء
ذات الرجع والارض ذات الصدع لما حصل تغيير تام فى الاوضاع ولوازمها والمركبات
وعوارضها وفى الاداب والقوانين اكثر مما يرى فى الاوقات والاحايين كان كانه
عالم اخر لكن الكل بمقتضى توحيد الافعال وانه هو الذى فى السماء اله وفى الارض اله
وفى الغابرين اله وفى الغابرين اله واحدة وما امرنا الا واحدة وينبه النفس على
ادراك الامور الشريفة ولهذا قيل اى دواى نخوت وناموس ما وى افلاطون
وجالينوس ما فاذا علم وعين اداب هذا العشق من جواه وغراماته وصدماته
ودموماته ودقايقه وخفياته استعملها فى عشق اخر اسنى وابهى والذ واحلى وهى فى
اقرب المجازات من الحقيقة وهو عشق الانسان الكامل ومنه يترقى الى عشق
حقيقة الحقايق ولاجل ذلك امر المشايخ مريديهم اذا لا يرون سبيا اقوى
فى انتزاع يد النفس عن مشتهيات عالم الكون الطبيعى بعد الجذبة او بعد الرياضات
الشرعية من هذا العشق ولهذا قال الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى الذى
هو عشق محض بحيث قال بعض العرفاء ايماء الى وجوده العشق خراسانى ذرة
عشق از همه افاق به ذره درد از همه عشاق به قدسيان را عشق هست ودرد
نيست درد را جز ادمى درخورد نيست ان قلت المشايخ يلتزمون الشوق





بين اوضاع الشريعة والطريقة والمحققون منهم فى هذا الجمع متوغلون وبهذا الاصل
الشامخ متصلبون وهذا الامر كيف يوافق الشريعة المطهرة قلت لعلهم وجدوا
رخصة من رموزها ودقايقها او لعلهم جوزوا اجتماع الامر والنهى كما جوزه
كثير من المتشرعة فالخروج من الدار المغصوبة مامور به ومنهى عنه لان هذا الخروج
بعينه تصرف فى مال الغير بدون اذنه واخراج الزانى حشفته من فرج المرءة
مامور به ومنهى عنه نظيره فهو شىء واحد مبغوض ومطلوب للشارع المقدس من
جهتين وبسطه موكول الى موضعه والله تع هو العالم بالاسرار من
فعل البطالين بل التعطيل من فعل العاشقين على انه رب تعطيل فى ابان
استعداد الكمال الحقيقى خير من الاشتغال بالامور الدينوية فلا يحتاج صاحبه
الى التخلية بل يكفيه التحلية انصرفت القوى تبعا لمخدومها وكذا الحرارة
الغريزية التى هى آلة افعالها فيضعف الدماغ بافراط ويحترق اذ لا يطيق لتوجه
الكل اليه نحو طبع مشاكل فى الجسد اى مزاجا ونحوه فيكون هذا الطبع
كالطبع الذى تعلق به النفس العاشقة فكما يعشق النفس طبع نفسها فكذلك
الطبع الذى يشاكله مزاجا مثلا فى الجنس المراد به الجنس اللغوى لا المنطقى
فى حالة الغفلة انما قيد به اذ فى حالة انفكاك الاتصال الجسمانى
عن الاتصال الروحانى ينكشف جلية الحال من ان ايهما المقصود و
ذلك بعد تكرر المشاهدات يعنى ان الاتحاد وان حصل بمشاهدة مرة
الا انه يستحكم ملكة الاتحاد لانه اثر هذه الصورة على جميع مدركاته
نحن روحان ربما يتوهم انه ينبغى ان يقال نحن روح واحد حل بدنين



والجواب انه اراد انا حيث اتحدنا ففى اى بدن تحقق واحد منا تحقق الاخر فلا تزعموا
فى بدنى انه حل فيه روحى وحده بل روحه ايضا لان روحى روحه وفى بدنه ايضا
لا تزعموا انه حل فيه روحه وحده بل روحى ايضا لان روحه روحى ولاجل
ذلك اى لاجل ان المطلوب هو الاتحاد بالصورة الروحانية التى فى نفس الطالب
نحو التمكن والاستقامة بل المطلوب نفس الطالب لا غير لا ينجع ولا يجدى هذه الوصولات
اذ ليست مقصودة بالذات كانه ذات مجموعه من جميع ما فى العالم
استعمال لفظ كان باعتبار اول امره وقوته واستعداده والا فالانسان الكامل
نوع اخير بالفعل هو كل الانواع بقول مطلق كما ان بسيط الحقيقة كل الوجودات
فان الانسان الكلى كانه قبل امور لست عشق اخر هو اقرب درجة الى عشق
الله وهو العشق بالانسان الكامل المكمل فاجاب بانه فى الحقيقة هو العالم الكبير
فاخبر انه تع خلق ادم على صورته اى اخبر الغزالى صريحا فى موضع اخر
او هنا التزاما فان قوله لم يبق فى الامكان ابدع من هذا العالم فى قوة ان
يق ان العالم لما كان على صورة الحق كان ابدع ما يتصور واسنى وابهى والشا
الظهر والانسان مجموع العالم اى ادم الذى قال ع انه تع خلق ادم على
صورته يشمل الانسان الكبير الذى هو مجموع العالم كما يشمل مختصره الذى هو
الانسان الكامل والانسان الصغير وهو هيكل التوحيد فلا بد ان يكون
على صورته اى صورته تع هى صورة العلمية وخلق الانسان الكبير وصوره
على طبق صورة العلمية وليس للعالم بفتح اللام او كسرها ان يتصور الحق
الا بما يظهر عينه اى الا بحسب قابلية عينه الثابتة لان كل موجود يشاهد الحق





من وراء حجاب بحيثه والعالم فانى قوة الانسان حصره قدم هذا المطلب
فى مبحث الكلام والكتاب فتذكر فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم
الالهى الذى ابوزته قد مر ان كل موجود من العالم مظهر لاسم من اسماء الله
وذلك الاسم هو الموجب له فالنوع الاخير وهو الانسان لما كان كل الانواع فكل
جزء منه مظهر لاسم فمجموعه مظاهر لمجموع الاسماء التى هى مشمولة للاسم
الاعظم الذى هو الله فبصره مرتبط بحقيقة اسمه البصير وسمعه باسمه
السميع ومشاعره الاخرى باسمه المدرك ومحركته العاملة باسمه القادر
والشوقية باسمه المريد والغضبية باسمه القاهر والغاذية باسمه الرازق
والنامية باسمه المقدر والمصوره باسمه المصور والمولده باسمه الجاعل
فى الارض خليفة والعقل النظرى باسمه العليم الحكيم والعقل العملى باسمه
العادل المقتدر وهكذا فى الارتباطات الاخرى كلك الانسان اى
كما ان لاسم الجلالة الكلية والشاملية للاسماء الحسنى كلك للمرأة الكلية
والشاملية لكل الانواع والاعيان ولهذا جعل الاسماء فى قوله تع وعلم ادم
الاسماء تارة اسماء الله تع وتارة اسماء الموجودات وعلى اى تقدير فالمراد
حقايقها كما جوز اه دخول الجمل اذ كان كناية عن تضعيف انية الانسان
وافناء هذا الجمل كاندكاك الجبل عند رؤية موسى ع ومايق هل يجوز
على قدرة الله تع ان يدخل العالم بجملته فى بيضة فالحق جوازه فى بيضة
الجامعة القدسية وذلك لان مادة الانسانية اه ومادة العناصر
الحقيق انها مشتركة نحو اشتراكها يظهر فى الانسان وهذه القابلية للتحول

بحسب الباطن الى الاجناس لا بحسب ما فقت الى ظاهر هذه المادة بحيث يمكن هذا
الانسان الطبيعي المادي ان يحكي بفعله افعال الانواع الاخرى وبصوته اصواتها
بخلاف الانواع الاخرى فللفرس طور لا يتعداه ولا يمكنه فعل الحمار وصوته
وبالعكس وقس عليه    وان الله تع قد ذكره يعني عدم شبع كل صنف
من العشق بمعشوقه بسبب ان كل مجبول على محبة البقا ومفطور على محبة مقام
التمكين فيما استاثره والخلاص عن التلوين والبقا والثبات من صفات الله
تع    بل اكبر واوسع بلا كم ولا كيف فان جنتهم جنة الذات وجنة الصفات
كما قال تع وادخلي جنتي ولا اقل من جنة الافعال الابداعية التي هي صقع
الربوبية واما الجنة الصورية فهي حجاب لهم عن عالم المعنى ولا يحجبون
عن جمال الحضرة الربوبية بباده وبستانه تو مکو مارا بدانشه بار نیست
باکریمان کارها دشوار نیست    فانما هي رشحات لما في عالم النفوس
اي النفس المنطبعة الفلكية او عالم المثال الذي هو الخيال المطلق للانسان
الكبير هذا في المرغوبات الطبيعية واما المرغوبات الصناعية فانما هي
رشحات لما في نفوس الادميين فانها تمثل اولا في خيالاتهم اولا ثم في
محال صنايعهم حتى بعض الطبيعيات كما قيل ان بعض الناس يتخيل
صورة حسنة عند المباشرة ويصير الولد صبيحا    بحسب المفهوم اي من
حيث التحقق في ضمن اي فرد تحقق لا المفهوم من حيث هو مفهوم لان
الحكيم باحث عن الاعيان الموجودة في الامور العامة يق كل واجب الوجود
بالذات لا ماهية له ولا جزء له وكل قديم بالذات لا ند له وفي الالهيات

يق الواجب



يق الواجب الوجود بالذات الشخصي تعالى شانه لا ماهية له ولا جزء له وهو القديم
بالذات ولا ند له وقس    فتارة قلبوا القول اه لانه اذا اقتضى التكرر وكان
العين ايضا نقيضا ولم يكن العين رفعا كما نرى ان اللاانسان رفع الانسان
لكن الانسان ليس رفعا وقد قالوا ان نقيض كل شيء رفعه فلاجرم احتاجوا
الى هذا التقليب بان يقولوا رفع كل شيء نقيضه وح لا ضير في عدم كون العين
رفعا مع كونه نقيضا لان المحمول اعم من الموضوع    وجعلوه بهذا المعنى
من النسب المتكررة اي ارادوا القدر المشترك بين المصدر المبني للفاعل والمصدر
المبني للمفعول اي الرفع بالمعنى الاعم من الرافعية والمرفوعية    وبالجملة لا بداه
توضيح ان احد الطرفين امر بخصوصه فانه في جميع الموارد عدم ورفع للاخر
واما الاخر فليس امرا بخصوصه اذ في كل مورد شيء ففي مورد انسان وفي مورد
فرس وفي مورد حجر وفي مورد بياض وهكذا وكما ليس الخصوصية شرطا له فكذلك
ليست شرطا له الاخصوصية عدم كونه رفعا لذلك الرفع وان كان رفعا للشيء
اخر كالعدم والامتناع واللاانسان وغيرها مما هي ايجاب اضافي بالنسبة
الى رفعها وليس ايضا نفس الوصف العنواني الذي هو المرفوع بل ذاته اي
ليس هو المرفوع بالحمل الاولي بل بالحمل الشايع    بالقياس الى موضوع بعينه
الموضوع هنا ما بازاء المحمول اي ما هو فرد الانسان ويحمل هو عليه ليس فردا
للانسان ولا يحمل هو عليه والمراد بالموضوع في التناقض بتخلل ذو وفي
هو المحل المستغني    اعني ذا السواد ولا ذا السواد يتراءى انه ينبغي ان يق
اعني ذا السواد وذا اللاسواد وقد نفاه صريحا مع انه المناسب لان المتناقضين



اشتقاقا ليس لان لا يكون المحل الذي هو ذو السواد مثلا ذا اللاسواد واذا نسب السواد
الى المحل بكلمة في لم ينسب اللاسواد اليه بها فنقول مراده س كما يشير اليه بقوله نعم
اه انهما نقيضان اشتقاقا ايضا بان يكون المحل ذا السواد وذا اللاسواد كما قلتم
وجعلتموه الظاهر لكن ذا اللاسواد بمعنى لا ذا السواد فان ذا اللاسواد له معنيان
احدهما ذو اللاسواد بمعنى ذو معروض اللاسواد كالحركة وهو لا يناقض السواد
بل هما خلافان وهذا ما قال س واما ذو السواد اه وثانيهما ذو رفع مطلق السواد
لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ولم يرفع السواد هنا الا عن الحركة لا عن
الموضوع لانه متصف بالسواد في مثالنا    كالجزء كالمحيب بها انما قال كالجزء
مع ان الناطق مثلا هو الجزء لكونه من باب الاكتفاء بالاقل وانما كان مثل الكاتب
والابيض كالجزء مع انه الجزء للمركب الصنفي او الشخصي لان هذا المركب اعتباري
لان احد جزئيه جوهر والاخر عرض    والثانية كالخارج انما كانت كالخارج
مع انه الخارج نفسه لكون التقييد داخلا كما قال س    مثل كون الشيء علة
ومعلولا المراد بالشيء الحيثية فمثال كون الحيثية علة كان يق العقل الاول
لانتسابه الى الواجب منشأ للاطلس فان الحيثية ح تعليلية بخلاف ما اذا
قيل لامكانه منشأ للاطلس فان الحيثية ح تقييدية ومثال كون الحيثية معلولا
ان يق الطبيعة الارضية من حيث اليبوسة منشأ لتماسك اجزاء البنا و
ليس المراد بالشيء في قوله مثل كون الشيء علة ومعلولا المحيث ولا كانت الحيثية
تقييدية لا تعليلية لان العلة اما علة بذاتها كالواجب بالذات تع فالعلية
ذاته واما علة لا بذاتها كالنار التي علة للاحراق بصورتها النوعية فالعلية

جزئها



جزئها او بجزئها وكذا كل علة انما هي علة بالضمايم التي بها تصير علة بالفعل بل تلك
الضميمة بالحقيقة علة والعلية نفس ذاتها وكذا المعلول فالمعلولية عين ذات
المجعول بالذات    ثم الحيثية التقييدية قد تكون في العنوانات اه
هذا منه س غريب لان الحيثية هنا اي في اللابشرط الغير المقيد باللابشرطية
والمطلق الغير المقيد بالاطلاق اطلاقية لا تقييدية الا في اللفظ ولا شغل
لاهل المعنى باللفظ والحكيم هو الباحث عن الحقايق فهو الحقيقة وفي المعنى عنه
ليس الا الارسال الصرف فالابسط الاوضح في المقام ان يثلث القسمة كما
قررنا في حواشينا على الامور العامة ويق اذا حيث شيء بحيثية في التعبير
فاما ان يكون المقصود من التحيث عدم التحيث في الموضوعية للحكم ومن
التقييد عدم التقييد وان الموضوع باطلاقه مستحق لحمل المحمول فالحيثية
اطلاقية مثل قولنا المهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة واما ان يكون
المقصود منه انه جزء الموضوع من حيث هو موضوع مثل قولنا الجسم من حيث
انه سطح ابيض والجسم من حيث انه ابيض مرئي واما ان يكون المقصود تعليل
الحكم مثل ان الانسان من حيث انه مدرك الامور الغريبة متعجب وانه
من حيث انه متعجب ضاحك فالحيثية التعليلية خارجة عن الموضوع
اذ العلة خارجة والمراد علة الوجود لا علة القوام وبكونها خارجة ليست مكثرة
للموضوع فاذا قلنا الكرباس من حيث انه ابيض مفرق لنور البصر كانت الحيثية
تقييدية واذا قلنا الكرباس من حيث صنعة القصار فيه مفرق له او
من حيث الشمس مفرق فالحيثية تعليلية فانهما خارجان منفصلان عنه

بخلاف البياض فانه زايد متصل ان قلت التعجب وادراك الامور الغريبة ونحوهما ايضا
زوايد متصلة ويؤخذ كالجزء للموضوع فتكون حيثيات تقييدية مكثرة للموضوع
والحال انها تعليلية قلت نعم اذا اعتبرت هكذا كانت تقييدية ولكن بناء كونها
تعليلية على كون الانسان مثلا فقط موضوعا وجعل التعجب مثلا خارجا وعلة
للحكم لا جزء للموضوع فالتكثر الذى يتراءى انما هو من باب اعتبار جعلها تقييدية
لا من اعتبار جعلها تعليلية ان قلت علة الوجود خارجة عن المعلول لكن
العلة هنا علة الحمل المحمول لا الموضوع ليكون خارجا عنه قلت بل هى علة للموضوع
ايضا بمقتضى الحمل وان الحمل هو الاتحاد فى الوجود فالمتعجب علة للانسان الضاحك
والمدرك للغرايب علة للانسان المتعجب لكن الفحص والبرهان يحكمان اه
الحق ان مجرد الاختلاف بحسب المفهوم دون الوجود ليس من باب الحيثية
التقييدية اذ لا تقييد حقيقى فلا يقدح فى قولهم ان الحيثيات التقييدية مكثرة
جميع الحيثيات الذاتية مشتركة فى ان مناط الاتصاف اه يعنى كما ان
الحيثيات التقييدية متكثرة ومكثرة كذلك مناطاتها متكثرة سواء كانت
مكثرة للموضوع كما اذا كانت زوايد على الموضوع متصلة ام لا كما اذا كانت منفصلة
وهذا مفاد قولهم الاتى بعد اسطر انها غير متصححة الحصول الا بالاستناد الى
حيثيات مختلفة سابقة تعليلية فحيثية السمع فى الانسان مناطها
القوة السامعة وحيثية الابصار مناطها الباصرة وقس عليهما التعقل و
العاقلة والتحرك والمحركة وجميع حيثياته وشؤونه ومناطاتها التى هى ايضا
حيثيات له وان لم يكن من حقها مطمح اه والا لتسم كالعلم و





الجهل واما العلية والمعلولية فيهما حيث يقال ان الفصل علة لتحصل الجنس مع
ان وجودهما واحد لانعقاد الحمل بينهما والحال ان العلية والمعلولية متقابلتان
فذلك بلحاظ كونهما مادة وصورة وهما فى المركبات موجودتان بوجودين
وفى البسايط كذلك باعتبارها ولو من جهة واحدة هى صدورها عن
الفاعل اى جهة مخصوصة به معنونة له ومناط خاص له وهذا كما ان اتصاف
الشئ بصفة من حيثية ليس يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات
فالموضوع مقترن بالحركة من جهة الاستكمال والمناط الخاص الذى هو القوة
المحركة لا غير ومقترن بالسواد من جهة قبضه لنور البصر وكونه ذا مزاج مخصوص
لا غير على ان العقل السليم اه والحاصل انه فى مقام تكثير الواحد وبالنظر
الدقيق فى المركب ايضا لا يصدر عن الواحد الا الواحد ففى الانسان التعقل
من العاقلة وكل احساس من قوة حاسة وكل تحريك من قوة محركة بل كل
صفة لموصوف على حده فالقاعدة من البينات بل كان ذلك الموضوع
بعينه لا ذلك الموضوع وذلك كما فى الحق الاحد تعالى شانه فان الحيثية و
مناطها والحيث فيه واحد اذ ما به عليته ما به تذوته ولا معنى فى ذاته سوى
صريح ذاته فالتنزل والترقى فى كلامه س بالاعتبارات الثلثة التى ذكرنا
وكذا الواحد بما هو واحد يعنى ان القاعدة كلية غير مخصوصة بالواحد الحق
الواجب بالذات بل يشمل كل واحد بجهة الوحدانية لكن لا ينبغى س بهذا و
يقول فى سفر النفس بالاختصاص جحدوا هذا الاصل وبعض محققى
المتكلمين لما تفطنوا ابو ثاقته لم ينكروه وقالوا انه قضية شرطية صادقة



لكن ليس فيها وضع المقدم اذ لا واحد حقيقى حتى ان للواجب بالذات ايضا مهية ووجودا
ولا اقل من صفات زايدة ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق
والصورة المفارقة اه الاول بلسان الاشراق والثانى بلسان المشاء والصورة
ما به الشئ بالفعل والابعاد اعم من المادية والمثالية فالمراد بالثالث العقول
المجردة الصاعدة الى عالم العقل الكلى الخاتمة فى السلسلة الصعودية بازاء العقول
الكلية التى هى فواتح الكتاب التكوينى فى السلسلة النزولية وتحاشى المعاندين عن هذا
الانكشاف لاجل وجدان مجرد وقديم سوى الله نعم بظنهم الفاسد وسد باب
عموم قدرته بزعمهم الكاسد ولم يعلموا ان المحذور وجدان وجود مجرد عن مهية
ما وقصور ما ووجدان قديم بالذات سوى الله وايضا هذا النور المجرد من صقع
الربوبية فهو مجرد بتجرد الله قديم بقدم الله ولم يدروا ايضا ان الاذعان به
لا يصادم عموم قدرة الله لانه قدرة الله ويد الله ففعله وفعل كل ما هو من صقع
الله فعل الله وايضا صدوره عن الله صدور الكل عن الله لانه بعد الحق كل الوجودات
فالفعليات طر ظلاله كما هو ظل الله الم تر الى ربك كيف مد الظل فى قوة عدم
صدور ب من حيثية صدور ما ليس ب بناء على الاصل الاخير فقد ذكر فيه ان السواد
مسلوب عن زيد الاسود من حيثية ثبوت حلمه مثلا فهنا ايضا وان فرض صدور
ب لكن صدور ب مسلوب عن حيثية صدور ج ولما كان البسيط المحض
جميع حيثياته حيثية واحدة وهى نفس ذات الحيث صدق عدم صدور ب
عنه بقول مطلق وقد فرض صدور ب ايضا عنه وهذا جمع بين النقيضين
فلو صدر عنه ب ايضا بحسب تلك الخصوصية اه ولو صدر ب عنه بحسب خصوصية





اخرى لكان مركبا وانما كان قويمى الماخذ لا واحدا لانه س تكلم فى المناط للحيثية وفى الطريقة
الاخرى فى نفس الحيثية والمناط ايضا حيثية الا ان الفرق واضح وايضا توهم
الصدور الاتفاقى بعيد فى طريقته بخلاف الطريقة الاخرى وان قيدت
احديهما بالدوام كانت كاذبة بديهة لانه ان كانت احديهما قضية دائمة فالتناقض
متحقق لان الدائمة نقيض المطلقة العامة الا ترى انها هنا كاذبة والتناقض
اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الاخرى لكن لا نقول انه لم
يصدر عنه الف بحيثية من الحيثيات حتى يكونان نقيضين بل صدر الف
بحيثية ولم يصدر الف بحيثية اخرى وهى حيثية صدور الجيم هذا مراد الامام
ولم يفهم كما قال الكاتبى انه يلزم التركيب فى البسيط المحض حيث وحيث وهذا تركيب
فينعكس التشنيع على المتمنطق فوجوب حصوله قائم بالفاعل لان الوجوب
السابق هو سد الفاعل جميع انحاء عدم المعلول ومبدء هذا السد تلك الخصوصية
القائمة بالفاعل او القائمة بذاتها وقد علمت من طريقتنا اه يعنى ان
تحاشيت من قولنا ان هذا الوجوب قائم بالفاعل مع انه صفة للمعلول فكيف
يكون صفة احد المتباينين صفة الاخر وهل هذا الا كقول من يقول قدرة
الله بصحة الصدور واللاصدور ثم يصحح الصحة فيها بجعلها امكان العالم كما مر
نقول قد علمت من طريقتنا ان معطى الوجود ليس فاقدا له ووجود المعلول فى
المعطى بنحو اعلى تلك الخصوصية وان كل وجود تعلق محض وربط صرف وان كل
وجود متقوم بوجود الفاعل وان بينهما صفة لا بينونة عزلة وذكر المنورله بينونة صفة
بقوله انه كقيام الامكان الاستعدادى يقابل الشئ اى حامل قوته مع ان شيئيته

الشئ بصورته وصورته مهيته التى هو بها ما هو فالحاصل ايضا متقدم وامكان الشئ قابلية
وان كان الحاصل ايضا بوجه ضعيفا من الشئ وطليعة له كان الوجود المعهود ناقص للعلة
والعلة حد تام للمعلول اولاجل غيره اى لحيثية انضمامية غير مفهوم ان كذاته
اى مغايران مفهوما ووجودا اما ان يقتضى لماهى هى ان يكون لها لازم من باب
تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما او لا يقتضى من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع
الافراد وهنا محذور اخر لم يتعرض له الشيخ وهو كون الغير المتناهى محصورا بين حاصرين
فانه لا يكون حيثية استلزام العلة اذ لو كانت هذه تلك لم يلزم
هذا الخلف لان المقوم ليس بمعلول بخلاف ما اذا كانتا متغايرتين فانه يلزم
الخلف ويلزم التركيب ايضا من حيثية وحيثية بعلاوة التركيب اللازم من استدعاء
المقوم الداخل مقوما اخر ولما كان اللازم والمقوم الحيثيتين كانت اضافة
الحيثية اليهما بيانية ويمكن ان تكون لامية بان يكون المراد بالحيثية المضافة
حيثية اخرى هى المناط اذ من الاصول ان الحيثيات التقييدية منوطة بمنا طات
اخرى وتعدد المناط ووحدته يستلزم تعدد المنوط ووحدته غير خارج
عن ذاته فيلزم في نفس الذات حيثية وحيثية من لزوم كون ما
فرض معلولا علة اى بيان اللزوم ما اشير اليه فى قول الشيخ انه لا يكون حيثية
الاستلزام حيثية التقوم فهنا نقول ان كانت الحيثية اللازمة غير المقومة اى
العينية واللازم معلول كان المعلول هو ذلك اللازم فلم يكن معلول العلة الواحدة
الا واحدا هف وان زعمتم انها عينها فرارا عن هذا الخلف كان المعلول الذى
هو ذلك اللازم عين العلة مع خلف اخر وهو كون الاثنين واحدا وهما





الحيثيتان وكذا المعلولان لانه اذا كانت الحيثية واحدة كان المعلول المترتب عليها
ايضا واحدا والجواب ان موثرية الشئ ليست صفة ثبوتية فان الوجود
نفس الحق لا الموثرية والتاثير والا لكان فى الموثرية والتاثير وتاثير اخر ان
وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل وكذا المتاثرية وتاثير المتاثر وعند القائلين
بالحال هذه منها لانها ليست بموجودة ولا معدومة عندهم وقبول
الاعراض ليس بوجودى لانه اضافة وهى اعتبارية وانما قال عنده لانه
عند المحقق عينى بل اشارة الى اعتراض الامام نفسه باعتبارية القبول كما فى
شرحه للاشارات عند الكلام على تعريف الجسم بالجوهر القابل للابعاد وانه
ليس حدا لاخذ القابلية فى التعريف وانها اضافة ولم يلزم من تغاير
هذه المفهومات اى عدم اللزوم لاجل ان المحاذيات والسلوب ليست اثارا
حقيقية لانها اضافات والاضافة مطلقا اعتبارية والسلوب امرها
اوضح بخلاف الصدور لان المعلول صادر بالصدور الحقيقى وهو الخصوصية التى حصة
لا بالصدور الاضافى على انه كلى وانه من اى وجه بسيط اى ليس فيه سلوب متعددة
بل سلب واحد هو سلب النقيصة وسلب السلب وحيثيته نفس وجوده
الصرف واما صدور الشئ عن الشئ فامر كلى اه لانه مما يتوقف عليه الصادر
فكيف يكون بعد الصادر كالسلوب والاضافات حيث انها بعد الطرفين
نعم الصدور الاضافى ايضا بعد المصدر والصادر جميعا واما الصدور الحقيقى
وهو الخصوصية وان شئت قلت الوجود المسمى بالفيض المقدس كما حققنا سابقا
ان الايجاد هو الوجود الحقيقى فهو مقدم على الصادر والصدور الاضافى



فالواحد الحق تعالى اه فى الازل مسلوب عنه كل شئ ممكن فله سلوب كثيرة فى الازل والسلوب
فيما لا يزال تنشأ السلوب الكثيرة ليس الا الواحد الاحد فحق الجواب ما ذكره س انه
لا سلوب كثيرة بل سلب واحد هو سلب السلب مرجعه وجوب الوجود عن
هذا الاشكال هو حصول الكثرة من وجهين احدهما من جهة تعدد السلوب وثانيهما
من جهة السلب والاثبات واريد دفعه بشعبتيه والا فالاشكال الذى اورده
الامام هو كثرة السلوب والثانى ان يعتبر له نحو تحقق اى من حيث وجود
السلب فى الذهن ومن حيث الاضافة الى الملكات ومن حيث الاضافة الى
الموضوعات وبهذا الاعتبار يتعدد ويتباين واما بالاعتبار الاول فلا ميز
فى الاعدام وفيما يصدق عليه شئ اى فقد وجود لان السلب سلب الوجود
بخلافه فى طريقة المصنف س لا سلب السلب ولو فرض بالقياس الى امرين
كاثبات الانسانية للانسان وسلب الفرسية عنه وقد مر فى مبحث بسيط
الحقيقة كل الاشياء انهما بالقياس الى امر واحد فى اثبات وجود الانسانية
للانسان وسلب وجود الفرسية عنه بما هو وجود فان الوجود حقيقة واحدة
وليست حيثية الانسانية بعينها بل اذا لوحظت حيثية الانسانية
وجدها لا يصدق عليه الا الانسان واذا لوحظ تحديده وتخييصه وخلوه
عن الفرسية مثلا فالانسان مع الخلو عنها لا فرس وهو ليس بفرس كالعلم
والقدرة والاراده فهذه كما قال فى السلب الازلى صادقة على ذاته الاقدس
فى الازل وليست مثل الاضافات حتى يقال موجبات كثرتها اطرافها التى فيما
لا يزال اذ فى مرتبة ثبوت هذه المبادى له تعالى لم يكن معه شئ او حلت بقول





المتقصى المبادى واحدة كما هو التحقيق قلت المفروض انه لم يات من هذا المسلك
والا فلم طول المسافة واخذ فى غير الطريق الواضح ومكن من التعدد فى الاضافات
ولم لم يقل اضافة واحدة ومبدئها هو الذات الاحدية والعلية الحقة
الحقيقية ليس مجرد نسبة فالنسبة فى هذه الصفات الثلث مسماة
بالعالمية والقادرية والمريدية وهذه لوازم الصفات الحقيقية ذات الاضافة
اعنى الوجود المجرد لدى المجرد وكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم
يفعل والارادة التى فينا هى الشوق المؤكد وبعبارة اخرى هى القصد المتعقب
للعزم المتعقب للجزم المتعقب للميل المتعقب للعلم التصديقى بغاية الفعل
المتعقب للعلم التصورى به فاذن للعلية الصدورية معنيان اعلم
ان حقيقة كلامه وحقيقة مرامه تنكشف بما مر فى كلام المص واشتهر عند
العرفاء الشامخين ايضا ان للوجود مراتب وجود حق ووجود مطلق ووجود
مقيد فالوجود الحق هو الله والمطلق فعله وفيضه المقدس والمقيد اثره وقد ذكرنا
فى توجيه كلام الشيخ الرئيس انه لا يبالى بكون علية الحق لزيد بالامكان ان للحق علية
حقة حقيقية هى علية الذاتية بالنسبة الى الوجود المطلق وعلية حقة ظلية
هى علية الفعلية فى مقام فيضه المقدس ومشية الفعلية ورحمته الواسعة
بالنسبة الى الموجودات بالترتيب وعلية اضافية هى مفهوم اضافى زايد على
ذاته عرضية له لا بمعنى المحمول بالضميمة بل كالخارج المحمول اذا عرفت هذا فنقول
مراد السيد س ان العلية الحقة الحقيقية هى كون ذات المبدع الفعال بحيث
ينشأ منه الوجود المطلق وهو الفيض المقدس ورحمته التى وسعت كل شئ عين

ذاته كالعلية الصدورية التي بالنسبة الى المعم الاول اولا وهي العلية الحقة الظلية
التي هي الفيض المقدس فانها مقام ظهور الذات وانها وجه الذات الذي قال تع
اينما تولوا فثم وجه الله وما سيقول السيد س ان وحدة العلية التي بازاء المعم الاول
عددية وانها وجوبية لا ينافي هذا لان للفيض المقدس اعتبارين احدهما اعتباره انه
علية المعم الاول وبهذا الاعتبار وحدته عددية وانه وجوبه وثانيهما انه وجه
الله وظهور الله ومشية الله ونحوها من الالقاب الحسنى وبهذا الاعتبار وحدته
حقة ظلية بل واحد بوحدة الحق تع وانه وجوب الكل ولذلك كان كالرد فعاليته
لانه كل الوجود وكل الوجود وكل الكمال وكل الكمال وهذا اعتباره في التقديسيات فليس
علوه ومجده بخلاف نفسه حيث وجودها وبعاليته مثلا في مرتبته وجودها بل بكونه
بحيث يترتب عليه وينشأ منه الوجود المنبسط على الكل لانه جامع للنحو الاعلى من كل
موجود بما هو موجود فهو خالق اذ لا مخلوق وعالم اذ لا معلوم والاخر تلك الخصوصية
الزايدة الجواب عنه على ما بينا مرامه س ان الخصوصية الزايدة ليست صادرة بل
هي صدورها هي كالمعنى الحرفي لا هو ولا غيره وقد صرح في المباحث الذوقية من العلة
والمعم ان الوجود المنبسط ليس معلولا بل هو علية الحق فليرجع الى ما هناك
لانا نقول اه ان قلت هذا هو التعين والمعية في الدرجة لا تحتمل الا ان الخصوصية
علة للعقل الاول والعلة والمعم ليسا معين في الدرجة قلت كان المص س يرد
على السيد س بانه اما ان يلتزم بالخلف واما ان يلتزم بصدور الكثير من
الواحد فان العقل الاول المفروض صادرا اولا كانت الخصوصية معه في الدرجة
لئلا يلزم الخلف وان التزم بالخلف لم يلزم صدور الكثير عن الواحد لكن يلزم التشم





لان اللازم المتاخر في الوجود هو المعم واللزوم في الاصطلاح هو الاقتضاء او ينتهي الى
خصوصية الخصوصية تكون عين الذات ليس لواجب جل ذكره ذا مهية الاولى
ان يق يرجع ح الى العلية الاضافية وليس الكلام فيها واما ماذكره س ففيه الا منقوض
بالصفات الاضافية الزايدة عليه تع باتفاقهم فانها نسب واضافات محضة
بل بمفاهيم الصفات الحقيقية فانها من حيث انها مفاهيم زايدة على الذات
عقلا وان كانت عينا من حيث التحقق الثاني ان حيثية كونه تع اه
هذا منه س غريب لان الحيثيات تصير ان واحدة ان كان المنبعثان عنهما واحدة
وليس كذلك فاين الوجود المطلق المنبسط والوجود المقيد واين التجلي الاعظم
ومجلاه واين الانسان الكبير وروحه اي الانسان الجبروتي فقط ومجموع
الناسوت والملكوت والجبروت والنسبة بينهما كالنسبة بين العقل البسيط
المذكور في كتاب النفس والانسان الكامل واذا كان للوجود مراتب فرتبة
منه هو العقل الاول والانسان الكبير مجموع المراتب المجعولة والوجود المنبسط
اصلها المحفوظ من حيث ان ما به الامتياز في الوجودات عين ما به الاشتراك
فكون المبدء الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المنبسط غير كونه بحيث يترتب
عليه الوجود التجردي العقلاني فقط والاول عين ذاته دون الثاني عند السيد الاجل
س وقد علمت ايضا ان العقل كل الاشياء قد بينا سابقا في الحواشي ان
العقل كل الاشياء لا ان كل الاشياء هي العقل وقد بين س في مرحلة
العقل والمعقول معنى كون العقل كل الاشياء وهو انه وجود مجرد بسيط
بوحدته يوازي كل ما دونه بكثرتها فهو جامع فعلياتها وكمالاتها دون



حدودها ونقايصها وهذا هو الكثرة في الوحدة وهو غير الوحدة في الكثرة وهذه الجامعية
سببها ان المراتب الطولية كل ما في ادانيها في عواليها وكل ما في العوالي في الاعالي و
هكذا الى اعلى الاعالي وفي التغيرات الاستكمالية الطولية لا خلع ثم لبس بل لبس ثم
لبس نعم لما كان الامر هكذا والسنخية معتبرة في العلة فاعلية كانت او غائية مع
المعم والمهيات محفوظة في المراتب والوجودات حقيقة واحدة ما به الامتياز
فيها عين ما به الاشتراك كانت جامعية النحو الاعلى من كل موجود على وجه وحد
بسيط جامعية فعليات النحو الادنى منه ووجدان الحقايق وجدان الرقايق كما
في استلزام الكثرة في الوحدة للوحدة في الكثرة الا ان الكلام عند انحفاظ المراتب والا
لم يكن صادر اول وثوان ولم يكن اول ما صدر هو العقل الاول بل بطل كثير من قواعد
الحكمة اذا قيس مفهومه اليها يعني ان المتاخر مفهومه لا حقيقته وايضا
وجوده الرابطي لا النفسي على تقدير التسليم اي لا نسلم اولا ان وحدة الصادر الاول
عددية لانه كل الاشياء التي دونه كما مر على ان ماذكره بعينه جار اه هذا
بناء على ما هو صريح كلام السيد س من اخذ تلك الخصوصية بالنسبة الى مجموع العالم
والانسان الكبير وكل وجود وكل جزء ونحو ذلك من العبارات وهي ظاهرة في الواحد
بالاجتماع فيتوجه عليه ما ذكره ان المركب اولى بالمعية من البسيط ولا يتوجه على
ما ذكرناه من اخذها بالنسبة الى الوجود المطلق المنبسط والفيض المقدس و
نحوهما من الالقاب الحسنى للجهة المقدسة النورية الوجود المنبسط لا مهية له وهو
وجود المهيات باعتباره وايجادها الحقيقي باعتبار وهو ظهور الوجوب الذاتي ولا
ثاني لظهوره بل وجود العقل اه لان المراد بالاطلاق المستفاد من قولهم بما هو





موجود في بيان معيار الكمال انما هو بالنسبة الى اشتراط التجسم والتقدر والتكثر وقد ذكرت
في اوايل حواشي الامور العامة ان الاطلاق المعتبر في موضوع علم ما قبل الطبيعة ايضا
هكذا وذكر سابقا السر فيه ان مناط سوائية موضوع العلوم الطبيعية والرياضية عن
موضوع العلم الاعلى مثل مناط سوائية الوجودات الامكانية عن الوجود الحق الواجب
تع فانها منوطة بالتمادي المكاني والزماني والمادة الهيولانية فتذكر فهي
ليست ذات الفاعل نظم القياس المغالطي على الشكل الثاني هكذا الخصوصية تسلب
عن الفاعل بالقياس الى غير المعلول المعين وذات الفاعل لا تسلب عن ذاته بالقياس
الى غير المعم المعين فهي غيره ثم اجاب بعض ان الاشكال انما ينشأ لو كان معناه
ان الخصوصية الذاتية ثابتة بالنسبة الى هذا وليست ثابتة بالنسبة الى
غيره واما اذا كان معناه ان الفاعل بعين هذا ولا بعين ذاك فلا لزم ان
لا يصدر عن الواحد واحد لانه في قوة صدور اثنين لا اقل اذ صدر عنه وجوده
ووحدته وتشخصه ونحو ذلك فصدر الوجود وما ليس بوجود ولم يصدر الوجود
من حيثية صدور ما ليس بوجود فصدر الوجود ولم يصدر الوجود وهو تناقض
قضية اتفاقية وهي كلما امكن الواحد الحقيقي لم يصدر عنه اثنان اقول بل
حاصل كلامهم قضية لزومية هي كلما تحقق واحد حقيقي لم يصدر عنه اثنان
لكنه متحقق لان ماذكره من الوحدة والشيئية ونحوها غير كثرة لانها حيثية
واحدة ويمكن تصويره اه بان يق متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كان
متصفا بالنقيضين ومتى كان متصفا بالنقيضين كان مركبا كما هو شان
اكثر المناقضين فاذا داوا عدم الموجه الغائي بنظرهم القاصر في فعل العاطش من اخذ

[illegible]

احد القدحين من الماء يتركون القاعدة الكلية القائلة بان كل فعل اختياري لابد من
مرجح لاجل هذا الجزئي واذا رادوا القتل شرابهم الفاسد يدعون الاصل الشامخ الكلي
ان كل موجود خير والحال انه ينبغي ان لا يرفضوا البديهي ويفحصون عن حال هذا
الجزئي حتى يظهروا على ان الشر عدم الخيرة ومقدما ته طرا وجودات وخيرات وكذا
في القاعدة الاولى وقس عليهما الباقي      وان ناقش مناقشة اه اي في مثال الانسان
وتركيبه العقلي بان يقال هذا ايضا تركيب خارجي لان الجنس والفصل في المركبات
الخارجية يؤخذان مادة وصورة      من جهة اتصافه بالقرار ينبغي ان يذكر
قبله واتصافه بان اجزائه متشاركة في الحدود المشتركة من جهة اتصاله ولعله
سقط من قلم الناسخ      واتصافه بالاستقامة الاولى ان يقال على وتيرة
السابق واتصافه بكون اجزائه على سمت واحد او بكونه اقصر الخطوط الواصلة
ونحوهما من جهة استقامته وهي فصله القريب      لا في الذات تعميم الداخل
من حيث كثرة المقومات وكثرة الصفات مثل الانسان الذي كثرت مقوماته
وكثرت صفاته كعلمه وقدرته وارادته وغيرها ولا في الوجود ولا في الماهية
تكثير في الكثرة من حيث ان لكل من احادها وجودا وماهية ولا في العين بيان
لكثرة المادة والصورة ولا في الذهن لكثرة الجنس والفصل في المركبات الخارجية ولا
في الاعتبار لكثرة الجنس والفصل في المركبات العقلية كالاعراض ففي الواجب تعالى
ليس شيء من انحاء الكثرة اذ لا ماهية ولا مادة ولا صورة ولا جنس ولا فصل ولا صفة
زائدة      لكان كل عالم قادرا ان قلت لا محذور في ذلك لان كل عالم قادر كيف
و الطبيعة مالم تستوف القوى المحركة التي هي مناط القدرة لم تعط القوى المدركة

وكيف



وكيف لا يكون كل قادر مريدا والقادر من يفعل بالشعور والمشية قلت المراد انه
كان كل عالم بالعلوم المكتسبة قادرا وكل قادر على الصناعات المكتسبة عالما مثلا
او كل حيثية علم حيثية القدرة او كل عالم من القوى المدركة قادرا من القوى العالمة
من الصفات السبعة هي ماذكره المصنف بقوله فصارت علما كلا العلم اه
والمشتقات منها هي ائمة الاسماء المشهورة والمعقودة لها فصول في الكلام
وهي الحي العليم القدير السميع البصير المتكلم      وهذا قريب المأخذ مما سبق والفرق
ان ما سبق انسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال لفظ المشابهة ومبدأ
المبادي لا يشبهه شيء      معنى الصورة اي ذاتها الا من حيث احتفافها بالغرايب
التي تفتقر في تحصلها الوجودي وتشخصها اراد من انه لابد ان يكون نفس
تلك الصورة المطلقة التي هي جزء علة مفتقرة بوجه غير دائر الى الهيولى ليتحقق التلازم
بينهما ويؤدي الى التركيب الوحدة اه وذلك لانه ليس المراد بصورة ما مفهومها الكلي ولا
الفرد المنتشر منها كما هو لازم كلام هذا القائل بل الكلي الطبيعي من الجسمية والنوعية
والطبيعي موجود بوجود اشخاصه لا بوجود على حدة الا ان اعتبار وجود الطبيعي غير
وجود فرده وهما يوجد كالان السيال والزمان فذاتها بما هي مرسلة محتاج اليها الهيولى
في الجملة وبما هي متشخصة ومتخصصة اي متناهية ومتشكلة وبالجملة ملحوقة
للواحق المادة من الانفصال والاتصال محتاجة الى الهيولى لان الانفعال شأن
الهيولى ولئلا يلزم التخصيص بلا مخصص فاذا كانت الصورة معلولا اولا والمعلول
لا بد له من وجود فضلا عن كونه علة لما دونه ووجوده الطبيعة وجود تشخصها
بعينه وتشخيصها لا يتم الا بالهيولى ولواحقها لزم صدور الكثير عن الواحد



بل كثرة جهة اشار اليها بقوله وهذا انما ينضبط بحركة وزمان اه لانها لابد ان يكون في حد جهة
وجودها وايضا الصورة محتاجة في البقاء الى الهيولى لانها محفوظة بتعاقب الاشخاص
بالفصل والوصل والانفعالات وهي من لواحق الهيولى      وان يكون وجودها
اه في بعض النسخ وان كان وجودها في عالم الابداع قبل الاكوان ومعناه ح ان وجودها
العلي وكينونتها العقلية غير محتاجة الى الهيولى لكن لا تلازم بينهما فلا باس بعدم
الحاجة واستقلالها والتهاج      واما الذي قرروه اه ماذكره اولا كان تحقيق التلازم
والان بصدد دفع ما استند به هذا القائل بان الصورة التي قالوا انها جزء العلة
ماهي الواقعة في المادة فيلزم صدور الكثير كما حققنا مع انها متجددة بالذات فكيف
ترتبط بالثابت القديم على ان معنى الشركة لعلة الهيولى ليس الا ان المؤثر الحقيقي
في الهيولى وان كان هو العقل الا ان فيضه يمر على الصورة اولا وعلى الهيولى ثانيا
فمثل هذا الموجود كيف يكون صادرا اولا للواجب تعالى ومصدرا لما دونه      اول
الخلط فيه ظن لعله من جعل المقايسة والتشبيه في كلام المعترض لصدور الصورة
عن المبدء بجعل قوله على ماذهبوا اه متعلقا بقوله فليجز ان يصدر اه ولكن ان
يجعله متعلقا بقوله وبتوسطها اه والمقايسة لصدور الهيولى عن الصورة
فلا يرد عليه شيء مما اورده كما لا يخفى      باعانة الحركة المستمرة اي المطلقة من الحركة
المستديرة الفلكية كما انه صدر عنه بانضمام الحركات الخاصة الفلكية المواد المخصوصة
المتنوعة بل الصور المتنوعة العنصرية      ولا بالذات والهوية على مذهبه س ر
من ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء وانها في اوايل المراتب طبع تجرد
جوهرا حتى تتصل اتصالا بلا تكثر وتكيف بمقام الروح والتجرد الحقيقي فلا سبق بالذات

فضلا



فضلا عما بالزمان      بل ههنا قاعدة كلية هي ان كل قوة مادية مطلقا وجودها
وجود وضعي فايجادها وضعي لما ذكره من ان الايجاد متقوم بالوجود والوضع لا
يتصور بالنسبة الى المعدوم ولا الى الموجود الذي هو الهيولى اذ لا وضع لها بالذات
ولهذا قلنا ان ليس معنى الشركة الا ان يمر فيض العقل من الصورة على الهيولى
قبل تحدده اذ المحدد للجهات هو الحاوي على الكل ولم يوجد بعد وهذا
محوي وفرض انه في مكان عال نوقع التحدد في الفلك المحوي ولا يحدد من حاو
او بعد تحدده اي بالخلا لو جاز اذ المفروض انه محوي فهنا خلاء حاول له
وليكون مكانا للفلك الحاوي بعد وجوده فيلزم الخلا ثم تعليل الاكبر بالاصغر
في قاعدة الامكان الاشرف الاولى امكان الاشرف بالاضافة الامكان
في اي موضوع كان فليس كذلك انه سلب ويمكن ان يكون الامكان بمعنى الممكن      في
اثبات العقول واثبات المثل النورية بان يقال المجرد المحض اشرف من المجرد
المتعلق وبعبارة اخرى الروح المرسل اشرف من الروح المضاف فاذا كان
الثاني موجودا فليكن الاول موجودا قبله وبان يقال الانواع الطبيعية في عالمنا موجود
وهي ادنى واخس من هذه في عالم العقول فلتكن موجودة قبلها      احدها
استعمالها في متحد الماهية وجه هذا الاشتراط امران احدهما ان يكون الخسيس لابد
ان يكون من سنخ الشريف كما ان النور الضعيف ناقص من النور القوي وهذا
كماله لا ان البياض مثل الضعيف او ناقص من النور والبياض الشديد كمال البياض
الضعيف والحرارة الشديدة للضعيف وقس عليه وثانيهما ان يسهل اثبات امكان
الاشرف لانه اذا كان ماهيته عين ماهية الاخس وقد وقعت ولم يلزم منه محال

دفع امكانه بخلاف ما اذا كان معينه مباينة يتكثر بها الماهيات اذ الوجود مقول
بالتشكيك والمقول بالتشكيك عام عرضي بحسب المراتب المتفاضلة ودائما كل
مرتبة من العرض الافرادي فالماهيات المنتزعة من المراتب متخالفة نوعا والماهية
المنتزعة من العرض الافرادي متخالفة شخصا ان قلت اذا كان تكثر الماهيات بتكثر
الوجود وقد قالوا ان تكثر الوجود بتكثر الموضوعات اى الماهيات دار قلت الوجودات
واسطة فى الثبوت لتكثر الماهيات واما تكثر الماهيات لتكثر الوجودات فواسطة
فى الاثبات فتحقق ذلك وافهم وصف البحث بالقوة والشك بالعويصة
من جانب العلامة الدوانى والا فعلى طريقة المصنف فالامر هين وهو ان
فى نظم البرهان خلطا اذ اما بين الامكانين فلان امكان المعلول لا يستلزم ازيد
من امكان علته بالقياس اليه لا امكانه فى ذاته لذاته واما بين الامتناعين
فلان امتناع العلة بالذات لا يستلزم امتناعها بالقياس الى معلولها بل
يجامع امكانه بالقياس فالجهة الاشرف ممتنعة بالذات وليس لها الامتناع بالقياس
الى الممكن الاشرف كما ذلك عند الباحث الثالث ولما كان الامتناع بالقياس
اعم من الامتناع بالغير امكن ان يعم ليشمل الخلط بزعم الباحث بين الامتناع بالغير
والامتناع بالذات كما فى اخر كلام العلامة الدوانى من قوله والحق انه ان اريد
لكن لا يمتنع امكانها بالقياس كما فى الممتنعين بالذات حيث لا علاقة بينهما افاد امتناع
كل منهما بالذات لا يصادم امكانه بالقياس الى الاخر اقول فى حله الى قوله وايضا
نقول ليس المراد ان الممكن الاشرف لا وجود له عند المورد فلا ماهية له فلا امكان له
ليرد عليه او لانه منقوض بالممكنات التى لا وجود لها فى الخارج كالعنقاء مع ان لها





امكانا وانه يكفى فيه وجودها الذهنى وثانيا انه يلزم الدور لان معرفة امكان الممكن
الاشرف وماهيته موقوفة على معرفة وجوده ومعرفة وجوده موقوفة على
معرفة امكانه وماهيته اذ ما لم يعرف العقل ماهيته وامكانها لم يحكم عليها بالوجود
بل المراد ان الامكانات تابعة للماهيات وهى للوجودات والوجودات تابعة
للوجوب الذاتى بل ظهوراته والامكان جواز قبول الوجود والعدم من الواجب بالذات
او من الممكن المستند اليه فكيف يكون الاشرف ممكنا والحال انه يلزم ان يكون قابلا
للوجود من الجهة الاشرف الممتنعة بالذات وهذا مجازفة وهمية غريبة ومثل ان
يقال زيد ممكن الوجود لانه جاز ان يقبل الوجود من شريك البارى وايضا
نقول من طريق اخر ان قلت كيف ينفى الامتناع وبناء البرهان كان على امتناع الجهة
الاشرف ما عليه الواجب تعالى عليه قلت مقصوده نفى امتناع جهة كمالية
يستدعيها ممكن واقعى لا مفروض كما يقوله المورد عنه تعالى لانه الغنى المغنى و
الصمد الذى يملك حوائج السائلين ينادى بهم قوله كل يوم هو فى شان فكل كمال يستدعيه ممكن بالذات
اه فالمورد فرض ماهية امكانية انها استدعت خصوصية وجهة اشرف فى
الواجب وانها ليست فيه وهذا خطأ فاحش وبطريق اخر نقول كل جهة كمالية
يفرض انها تمتنع عليه فاذا دققت النظر فهى فيه بالوجوب مثل قولهم صرف الوجود
الذى لا اتم منه كلما فرضت ثانيا له فهو هو لا غيره وجهة وجوديه احتراز
عن الجهات العدمية والحدود والنقايص فانها ممتنعة عليه وترجع الى سلب
السلب وهو الاثبات على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين من ان الماهية
مقولة بالتشكيك ففيها الاشد والاضعف والاشرف والاخس عندهم



وذلك لانه ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور اشد منها وقد حقق ان الشرف و
الخسة من الامور النسبية التى كل منها بالنسبة الى ما فوقها ادون وبالنسبة الى ما تحتها
اعلى موجودة بوجود واحد اجمالى فلا تعدد ولا احاد مفصولة متناهية فضلا
عن كونها غير متناهية فضلا عن اجتماعها وترتيبها بل مراتب عشر مثلا الموجود
واحد مفارق محض هو عقل الكل كما انه علم الله وقدرة الله ومظهر الله الاعظم بل
ظهوره الاتم ونظير هذا السؤال والجواب ما فى مسئلة اخرى يقول بها المصنف
هى ان فى ترقيات المواد وفى الانقلابات لا بد ان يكون برزخ بين صورة وصورة
كالبخار بين الماء والهواء وكالطحلب بين الجماد والنبات وكالاسفنج بين النبات
والحيوان وكالمسوخات بين الحيوان والانسان وكالصورة المثالية بين الروح الامرى
والروح البخارى والدم المعتدل بين الروح البخارى والبدن الطبيعى فيرد السؤال
انه يلزم برازخ وامور غير متناهية لاستدعاء ذلك برزخا اخر بين ذلك البرزخ
والطرف وهلم جرا والجواب ان هذه المراتب متصلة واحدة والبرازخ غير مفصولة
عن الاطراف كالاطراف كل واحد منها عن الاخر والكل شئ واحد ذو مراتب
بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا عقليا وصورة مثالية اى فى السلسلة النزولية
بقاعدة امكان الاشرف دعينها فنثبت لها بقاعدة امكان الاخس نفسا لئلا
يكون وصولها الى تلك الغاية العقلية اى المدبر العقلى كالطفرة فيجب وجود الممكن
الاخس فى الصعود قبل الممكن الاشرف الذى هو العقل والمراد بالنفس للبسائط
هو الصور المثالية لها وبالقوة النباتية ما هى الشبيهة بها اذ معلوم ان القوة
النباتية للمركبات وبالحيوة النفسانية والقوة الخيالية ان الدار الاخرة لهى الحيوان





وانها بين العلم والشعور وللعلم الاول اطلق عليها الكلمة النباتية والكلمة الحيوانية
وللمصنف اراد اثبات امور حقه على رايه وفروع دقيقة واما اثبات امور اتفاقية
وفروع جلية من قاعدة امكان الاخس فمثل انا اذا علمنا ان الحيوان باصره علمنا
ان له مشاعر اخرى لانها اخس وادون منها وكذا فى كل بالنسبة الى ما دونه وكذا
اذا اعتقدنا ان له مدركة اذ عنا بالقاعدة ان له محركة قبل تلك المدركة او اعتقدنا
ان له شوقية اعتقدنا ان له عاملة قبل تلك وقس عليه نظايره ومنها
ان الافلاك طبيعته هذا من الفروع الاتفاقية كما هو المشهور اذ لا تناسب نفسها التى
هى قريبة من عالم الامر وتاخر الثانى عنها تاخر بالذات انما كان هذا التاخر
بالذات مع انه ايضا بالطبع حيث ان تقدم الصورة على المادة تقدم العلة
الناقصة لا التامة حتى تكون بالذات اى بالعلية لانه وان كان بالطبع فى
الموضعين اذ كلاهما تقدم العلة الناقصة الا انهما بالتفاوت لا ان تقدم
القوة على الحادث كتقدم المعد على المعد له وهو كالتقدم الزمانى حيث لا
يجتمعان اذ الاستعداد لا يجامع فعلية المستعد له بخلاف تقدم الصورة
على المادة فانها شريكة الفاعل وهى فاعل ناقص لها والمادة تجامعها لانها
تكون قبل ومع وبعد دائما كانت المادة عدما لانها قوة الشئ وقوة الشئ
بما هى قوة الشئ ليست بشئ فذاتها فى كل حين محفوفة بالعدمين الظاهر
فى التفريع ان يقال فذاتها مصحوبة العدمين وهما القوة والمادة لكن قال
هكذا لان العدمين الماضى والاتى منبعهما القوة والمادة والفرق اه
عنه لعدم شوب العدمين الماضى والاتى بالنفس كما بالمقارنات بان الشوب
فى النفس باعتبار الفعل لا الذات بخلافه فى المقارنات اوله عدم

الكمال الاتم هذا غير العدم التحليلي الذي مضى لان ذلك سلب ضرورة الوجود والعدم عن
مهية الشيء بخلاف هذا وانما لم يذكر هذا هنالك وذكر هنا ومثله العدم الذي هو لازم
التمادي السيلاني فلم يذكره هنالك مع ان الطبع سيال اعتمادا على فهم الفطن في الاجراء
واما العدم اللازم للتمدد المكاني اعني الرابع فهو مخصوص بالصورة المقدارية لانها القابل
للابعاد بالذات . الذي هو احد الاسباب الثلثة وعبر ارسطو منها بالرؤس
الثلثة وعبارة بعضهم ان العدم من المبادي ومرادهم الاستعداد السابق الذي لولاه
في الكائن لم يكن الكائن كائنا حادثا مع وجود جوهره السابق وهو مادته
الموجودة قبل الصورة والحاملة لاستعدادها ومن حيث انها قوة من الشيء كهيولى
النطفة مثلا فان القوة منها وفيها وعنها او قوة للشيء كجسم النطفة او قوة بالشيء
كالصورة النوعية المنوية فان المستعد شيء وما به الاستعداد شيء وما به الاستعداد هو
المخصص للمستعد بالمستعد له ولولاه لم يتخصص لاستعداده هو منقش وبتقشيره ينقش
الاستعداد فانه للانسانية كامن وما به للفرخية الصورة البيضية وللنبات الصورة
البذرية وقس عليهما ماعداها لانتفاء الوجود اي نحو الفعلية وقوله
وجه الدلالة في الحديثين ان المراد بالنور فيهما النور الحقيقي وهو العقل وروحانيته
هي العقل الكلي لا الجزئي وفي اصطلاح الاشراق يسمى العقل الكلي بالنور القاهر كيف ومطلق
العلم نور لانه ظاهر بالذات ومظهر للغير الذي هو المعلومات والعقل عالم ومعلوم
والنقليات كثيرة منها في الغرر والدرر سئل عليه السلام عن العالم العلوي فقال صور
عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها فاشرقت وطالعها فتلألأت
القى في هويتها مثاله واظهر عنها افعاله ومنها حديث كميل عن علي عليه السلام بعد ما
قسم النفس الى اقسام اربعة وذكر قواها وخاصيتها ومبدئها ومنتهاها قال عليه السلام

والعقل



والعقل وسط الكل ومعلوم ان العقل الذي هو وسط ومركز للنفس القدسية
وللنفس الكلية الالهية هو العقل الكلي لا الجزئي ومنها حديث الاعرابي عن علي
عليه السلام بعد تقسيم النفس وذكر احكامها وسؤال السائل ما النفس الالهية الملكوتية
الكلية قال عليه السلام قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اصلها العقل الى
ان قال العقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل
كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب وهذا كما ترى نص في المطلب
والثاني من منهج امتناع صدور الكثير من الواحد وهو الذي ذكره من اول الفصل الى
التبصرة والمنظور من اعادته اجمالا تعديد الادلة واستيفائها والاحاطة
بجميعها وهو فرد الى قوله نوعية اشارة الى ما سبق من الشرط في المشهور
من استعمال قاعدة امكان الاشرف في متحد المهية النوعية للشريف والخسيس دون غيره
ومعند المصنف كان اتحاد سنخ الوجود كافيا بواسطة الاستعداد والتهيؤ
الذي هو العقل بالملكة مراده بكون العقل بالملكة استعدادا مع كونه فعلية
بالصور البديهية ولهذا يطلق عليه الملكة التي تقابل العدم والقوة انه
ما به الاستعداد ومقوم لما هو الاستعداد وما به هو وقوة البصر
تتحد بالنور الذي هو البصر بالفعل او الباصر بالفعل والفرق بينهما بعلاوة ان
في احدهما مبالغة لدلالة الصيغة ان لاحدهما نور نفس القوة والاخر نور
الشمس هذا في المقيس عليه واما في المقيس فاحدهما نور العقل بالفعل والاخر
نور العقل الفعال ونور العقل بالفعل هو نور الحدس ونور الفكر
وهو الجوهر العقلي ان قلت لم لم يكتف بنفس الصورة بلا حاجة للهيولى



الى ذلك الجوهر القدسي قلت لوجهين احدهما ان صورة ما واحدة بالعموم والهيولى واحدة
بالعدد ووحدة العلة الفاعلية لابد ان يكون اشد وهنا ينعكس الامر بخلاف ما
اذا كانت شريكة العلة فلا بأس ان يكون وحدتها اضعف وثانيهما ان تاثير الجسم
والجسماني بمدخلية الوضع والهيولى ليست ذات وضع فيجب ان تكون معلولة للعقل
الذي هو ايضا ليس ذا وضع دون المهية ليس المفهوم المخالف للكلام مرادا
فليس معناه انه لو كانتا متجددتين امكن صدورها عن الواجب تعالى بل بيان للواقع
من ان المهية دون التجدد كما انها دون الثبات وقد جمع بهذا بين القولين بتجدد
الطبايع وعدم تجددها فوجب وجودها اه ان قلت الجوهر العقلي ايضا ثابت
والطبيعة متجددة لا تليق بالصدور عنه كما عن الواجب تعالى قلت العقل لما كان
ذا مهية كان له تغير من الليس الى الايس وكانه حركة فجاز ان يصدر عنه الطبيعة
من جهة ثبات تلك الطبيعة بخلاف الواجب تعالى من حيث كفاية الامكان
الذاتي للانواع المحصلة اه لا يقال هذا مصادرة لان ما قال الحكماء ان الممكن قسمان
احدهما ما يكفي مجرد امكانه الذاتي في قبول الوجود والاخر ما لا يكفيه بل يحتاج الى الامكان
الاستعدادي انما هو بعد ثبوت العقول الكلية المفارقة واما قبله فلم يثبت
هذه المهيات الامكانية لانا نقول اما اولا فالمراد بالانواع المحصلة هذه المهيات
التي تلينا لكن باعتبار استدعاء وجود جمعي سابق بمقتضى جود الواهب تعالى وعنايته
لا مهيات العقول ليكون مصادرة وهذا غير وجود نفس الانواع الطبيعية والكليات
الطبيعية فانها وان كانت ابداعية ايضا الا انها في اسفل مراتب الدهر كما اشار اليه
بقوله فهي ايضا ابداعية اه واما ثانيا فنقرر الدليل هكذا القسمة العقلية توجب ان الممكن

قسمان



قسمان ممكن يكفي مجرد امكانه الذاتي لقبول الوجود وممكن لا يكفيه والمبدء تعالى جواد فياض
لا امساك لجوده ولا راد لفيضه فقد اعطى كل ذي حق حقه وبلغه نصابه وهكذا
قرر في الثاني عشر كما سيأتي ان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام ولما
كانت الانواع والطبايع اه اشارة الى مناط اخر وهو استناد الاختلاف النوعي
في هذا العالم الى الاختلاف النوعي في العالم الاعلى من العقول العرضية فانها جهات
فاعلية له تعم ودرجات قدرته وعلمه ولا يمكن استناده الى الواجب لوحدته وبساطته
وذلك من وجوه الفرق بين العاشر بالوجه الاول والخامس مع قرب ماخذهما
ان الخامس كان في النفس الناطقة وهذا في الفلك وايضا هذا من مسلك الحركة
وهي الخروج التدريجي من القوة الى الفعل وذلك من مسلك مطلق الخروج والفرق
بينه بالوجه الثاني وبين الثامن ان ذلك كان من مسلك اغراض جميع الطبايع
النوعية والمتوجه اليه لها العقول التي من الطبقة المتكافئة العرضية وهي ارباب الانواع وهذا
من مسلك اغراض الافلاك والمتوجه اليه لها العقول التسعة الطولية وايضا ذلك طريقة
الاشراق وهذا طريقة المشاء بل طريقة الفريقين لما في نفس الامر سيما ان نفس الامر
عالم الامر الذي يقابل الخلق كما قال تعالى الا له الخلق والامر احدها ان تلك الاحكام غير
متعلقة لانها مجردة ويستدلون من تجردها على تجرد النفوس الناطقة فكيف مطابقتها
التي هي نفس الامر وهو الواقع لا نه قوله بالمثل الافلاطونية لانها كليات عقلية
مجردات عن المادة ولواحقها واذا كانت قائمات بالنفوس الناطقة او بالعقل
الفعال لم يكن عقولا لكونها قائمات بالغير حالات فيه بخلاف ما اذا كانت قائمات
بذواتها فانها حينئذ عقول عرضية ومثل نورية كما قال افلاطون وسقراط ومن تبعهما

ان اياها بتلق العقل عند ادراكه الكليات وقوله ان الواحد المحض آه هذا ماخذ المنهج
الثانی عشر الذی ذکره المص س ولعله اراد بالهویة آه ای فی قوله انبجست منه
الهویة لئلا یلزم مجعولیة المهیة وان امکن ان یکون الهویة فی قوله لما لم یکن له هویة
بمعنی المهیة لکن حملها فی الموضعین علی الوجود المحدود لئلا یلزم التفکیک فی العبارة
فحیث هو هو ای فی مقام هو کانت الاشیاء فیه مستهلکة انجا که توئی چون
نباشد کس محرم این سخن نباشد و فی مقام وجود شیء من الاشیاء فهو موجود معه
بالحقیقة لانه بدء اللازم ذهر چه هست کو نیست و نا کو بود دوست اعنی
الاشراق والرشح القول بالاشراق فی المثل لرای ما نحن فیه من العقل الفعال و العاقله
انه قدمر ان نسبة اشراق العقل الفعال الی العاقلة نسبة اشراق الشمس الی الباصره علی
مامر فی المنهج الخامس فعند تلاقی النورین ای نور العقل الفعال و نور العاقلة تری العاقلة
الصور الکلیة التی فی العقل الفعال نفسها من غیر ان ینتقش فیها صور اخری وهذا
فی المثال ای فی المرات کقول الریاضیین بخروج الشعاع وانعکاسه من المرات الی
المرئی نفسه والقول بالرشح ان ینتقش فیها ایضا والمختار عند المص س کما اشار الیه
سابقا هو نه لا هذا ولا ذاك بل هو القول باتحاد النفس بالعقل الفعال ای فنائها
فیه ان فی هذا المنهج شکا من جهة السهو والنسیان فی العبارة ایماء لطیف
اما المعقوله فان سبب النسیان آه تلخیصه ان الفرق بینهما بهذا الوجه یتم فی الصور
المحسوسة واما المعقولة فلا اذ بناؤه علی کون العقل الفعال خزانة للعاقلة وهذا مؤدی
الی کون الکواذب فیه لوجود حالتی السهو والنسیان فیها بالنسبة الی الکواذب الکلیه
فلم یأت بشیء لعل الوقت لم یکن مقتضیا للاشباع وافشا بعض من ذلك





دون الاذعان فیه انه اذا لم یکن فیه اذعان فلم یکن فیه تصدیق لان العلم اذا کان
اذعانا للنسبة فتصدیق والا فتصور والتصدیقات فی القضایا الکلیة کلیة
وخزانة التصدیقات الکلیة ایضا هو العقل الفعال وکما ان الصور البسیطة الکلیة
والتصورات الکلیة فیه کذلك الاذعان الکلی والتصدیق الکلی فیه لعروض حالتی
السهو والنسیان بالنسبة الی التصدیق الکلی الکاذب والتفرقة بین السهو و
النسیان فی ذلك الاذعان الکلی لا یستقیم الا بالعقل الفعال وبقی الاشکال و التصدیق
الکاذب المتصور للعقل الفعال الغیر المذعن به تصدیق بالحمل الاولی لا بالحمل الشایع
واما اذا اقترن الموضوع بالمحمول فی العقل آه ظاهره انه نسب الی الفاضل الدوانی
انه نفی العام والحال انه نفی الاقتران الخاص المؤکد الضروری فی الکواذب کما صرح
ان شان العقل مع الصوادق الحفظ والتصدیق لکن مراد المص س ان نفی الخاص
بطل ایضا لان هذا الاذعان والحکم الضروری فی المذعن الکاذب والجاهل جهلا
مرکبا من هنالك من حیث ان هذا وجود جمعی و وجوب عرضی و وجود کلی تجردی
والفرودة والبت والتوریة من هنالك وبالجملة فی هذا الاعتراض تلمیح الی التحقیق
الذی سیشیر الیه فی الحل بعید ذلك فاذا تمهدت هذه المقدمة
وبعبارة اخری نجیب بان کل قضیة مطلقا هنالك وکل رای من هنالك وکون
القضیة الکاذبة جهلا مرکبا او کاذبة انما هو لاجل التقیید والتضییق مثلا
من یقول فی ماهیة النفس انها جوهر لطیف سار فی البدن سریان الماء فی
الورد او سریان النار فی الفحم ففی قوله جهة حقیة من حیث ان هذا حکم الروح
البخاری وهو لیس بمنفصل عن الروح الامری ومن یقول انها طبع ففی قوله ایضا



جهة حقیة من حیث ان الطبع المجبول علی طاعة الروح الامری مرتبة منه بل الطبع المجبور
مرتبة من النفس لانها جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء وقس علیهما الجهات کلها
فی العقل الفعال ولا ادراك السهو والنسیان فیها بالاتصال والانفصال به وعنه
ومع ذلك کونها کواذب وجهالات مرکبة سایغ لما مر من التقیید والحصر ومن هنا قال
صاحب سلسلة الذهب تخته جمله عقاید باش درهم صورتش مشاهد باش
شو هیولای جمله معتقدات تا بیابی ز شر لست وجهل نجات وقد حررنا سابقا
فان ادراك الکلیات بمشاهدة ارباب الانواع عن بعد ان ادراك اصحاب الجهل
للکلیات التی فی اذهانهم الجاهلة ایضا بمشاهدة هذه کما ان ادراك العدم الکلی
مشاهدة حقیقة الوجود مشاهدة ضعیفة کما ان ادراك الوجود العام مشاهدتها
شهودا ما فی الاشارة الی شرف هذه المسئلة وکانها شریفة کك مسئلة
الحدوث فان اثبات الصانع تع الذی هو من امهات المطالب واصلها تبتنی
علیه عند الملیین فان مناط الحاجة عندهم هو الحدوث واهل الظاهر لیس بیدهم
علیه الا مثل ان العالم بناء حادث لا بد له من صانع قدیم وکذا دثور العالم و
بواره وقیام القیمة یبتنی علی الحدوث اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولذا
کان الالهیون المحققون والملیون یعتنون باثبات الحدوث کثیرا لکن القول الفحل
فی الحدوث قول المحقق الجامع بین الاوضاع الشرعیة والبرهانیة من عدم انقطاع
فیضه تع وعدم امساکه من الجود فان من اسمائه الحسنی قدیم الاحسان وباسط
الیدین بالعطیه وکلماته لا تنفد ولا تبید ونوره لا یافل وبالجملة لا یجوز التعطیل
فی سنته وهذا انما هو یتاتی بالقول بالحدوث الزمانی والتجدد الذاتی والحرکة الجوهریة





علی ما یقول به المص س او القول بالحدوث الدهری الذی یقول به السید المحقق الداماد س
کما حققناه فی مواضع اخری لا بالقول بالحدوث الزمانی الذی یقول به الاشعری
وامثاله القائلون بالزمان الموهوم او المتوهم فانه مستلزم لتخلف المع عن
العلة التامه والمحاذیر الاخری اللازمة لعدم دوام الفیض کسنوح الاحوال
والحاجة الی حضور وقت او مصلحة او نحو ذلك کما اشار المص س بقوله ولا
یمکن الوصول آه ومن الاقوال بالحدوث الزمانی الجامع بین الاوضاع ما خطر ببالی
ان العالم الذی عنه خبر العالم بالعالم حادث بحدوثه وکما هو حادث بحدوثه فان
بفنائه آدمی چون نهاد سر در خواب خیمه او شود گسسته طناب وقد حقق
ان ما هو موجود للماده غیر مدرك بالذات وان المدرك بالذات بای ادراك کان
لا بد ان یکون وجوده فی نفسه هو بعینه وجوده لمدرکه فالسماء والارض و ما
بینهما التی نخبر عنه ونشیر الیه اشارة حسیة او خیالیة او عقلیة عقلا مقیدا
حادثة وکلها بما هی دنیویة طبیعیة ستدثر حتی السماء انشقت والکواکب
انتثرت والشمس کورت کما عند الموت فتفطن فانه دقیق نعم
ذهبوا الی ان وجوده دائم ولو تفوهوا بان العالم قدیم کان وجهه انهم
کان نصب اعینهم هو الله وصفاته وحقیقة الوجود التی هی طارد العدم بشراشرها
هی نور الله الذی تنور به ماهیات السموات والارض وما بینهما والعالم لیس الا
شیئیات الماهیات وهی فانیات فی حقیقة الوجود فناء الظل فی الشمس و
الوجود مضاف اولا وحقیقة الی الله کما قال علی ع ما رایت شیئا الا ورایت
الله قبله دلی کز معرفت نور و صفا دید بهر چیزی که دید اول خدا دید

ولو اضيف عند العقل الجزئي الى المهيات لابد من اسقاط الاضافات فالعالم في نظر
شهودهم مملو من بهاء الله بل مضمحل فان في الله فلم يقع نظرهم الا على الله وصفاته
وما من صقعه وحكمها القدم وهذا لا ينافي ان يكون حكم المهيات عند اعتبارها الحدوث
في وجودها الطبيعي السيال بل امر مفطى الى قوله لانه ليست في الحركة حركة حاصله
ان الحركة تجدد الشيء وتجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء متاصل انما الشيء المتاصل
هو الشيء المتجدد كالطبيعة المتجددة او كالاعراض التي تقع فيها الحركة لكنها تابعة
للطبيعة في التجدد فالحركة نفسها كالمعنى الحرفي وهذا هو القول منه كقولهم حدوث
الحادث وتاثير المتاثر ونحوها ليست باشياء متاصلة والا كان الحدوث حادثا
والتاثر متاثرا وثم وليس للحدوث حدوث وللتاثر تاثر فكذا ليس للتجدد تجدد
وهذا ما قال المص س ره ليست في الحركة حركة اي ليست الحركة حركة بل الحركة للمتحرك
ليس بصحيح اصلا نفي الصحة مطلقا فيه مبالغة ويمكن اثبات الصحة بان
مرادهم ان الطبايع دائمة الحدوث والتجدد وان هذه الحركات الجوهرية مثل
الحركة الوضعية الفلكية وليست مثل الحركات الاينية المستقيمة المبتدئة
من السكون والمنقطعة اليه وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث كما يسلب
عنها القدم وانما يسلبان عنها لان المجموع لا وجود له عند المص س ره غير وجود
كل واحد والموجبة لابد لها من وجود الموضوع بخلاف الكلي الطبيعي لانه وان يسلب
عنه القدم لكن يثبت له الحدوث اذ الكلي الطبيعي موجود بعين وجود اشخاصه
فيمكن عقد الايجاب له فاذا قيل الكل المجموعي حادثة معناه انها ليست قديمة هذا
على رايه س ره واما على راي من يقول بوجود المجموع وان وجوده وراء وجود كل واحد فيمكن





ايجاب الحدوث له فقد لا يتعدى كما في الحكم بالوحدة على كل واحد وبالشبع برغيف
واحد فلا يمكن الحكم بالتعدي كليا ولكن يتعدى جزئيا كالحكم بالامكان على كل واحد من
الممكنات ومجموع الممكنات الغير المتناهية ايضا ممكن لو كان المجموع موجودا على حدة
ومن هذا القبيل الحدوث من ماخذ اخر مشرقي كان ماخذ الحركة الجوهرية
للحدوث ماخذ عرشي فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان
اما المقدار فلان التفاوت بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي بالاطلاق والتعيين
لا غير واما الوضع فلان الجسم في مرتبة وجوده لما لم يكن مجردا ولا نقطة وكان قابلا
لخطوط متقاطعة على زوايا قوائم كان ذا اجزاء مترتبة فجاء الوضع المقولي
اعني نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض ونسبة المجموع الى الخارج واما المكان فان كان هو
البعد فظاهر وان كان هو السطح فالمراد به ههنا هو الحيز اذ على قول القائلين بالسطح
هم المشاؤون لكل جسم حيز طبيعي وهو الوضع والترتيب لا مكان طبيعي لانتقاضه
بالاطلس واما الزمان فلعله توهم المصادرة في المقام وليس كذلك اذ المطلوب هو
المتى لا الزمان ويصير ثابت الوجود اراد بثابت الوجود ما هو اعم من بسط
الوجود من باب عموم المجاز ليشمل المكاني وبترتب عليه ولا يتفاوت
بالنسبة اليه الامكنة والاحياز الا بصورة التغير وهي تغير الصورة
فيكون الاضافة بيانية او يراد بالتغير الحركات العرضية وصورتها الحركة
الجوهرية فيكون الاضافة لامية ومع ذلك فان الواقع اه اذ الهيولى المجردة
محالة للتلازم بينها وبين الصورة ولعدم انقطاع الفيض بدوا وختما
ولان الاول غير مستلزم للثاني الصواب الثاني بدل الاول والاول بدل الثاني كما لا يخفى



وهكذا الهيولى لان الفرق بين المهية والهيولى ان المرتبة في الهيولى مرتبة
وجودية فانها في مرتبة وجودها الذي هو قوة محضة هكذا لا في مرتبة مهيتها فقط
بخلاف المهية فان مرتبتها الخالية عن الاطراف المتقابلة ليست الا شيئية المهية
فللهيولى في السلسلة الصعودية للموجودات مرتبة وجود هو قابل القوابل
ومادة المواد لانها خالية عن الفعليات حتى عن ادناها واخفها مؤنة وهو
الامتداد الجوهري ولذا قيل ان المبدء اي القابل للعالم الطبيعي هو الظلمة والخلاء
او الهاوية واريد به الهيولى ان نعت التغير الى قوله وليس من العوارض
المراد بالنعت الصفة الذاتية مثل الوصف العنواني الذي هو عين ذات الموضوع
كالانسانية للانسان فان التغير عين الذات الوجودية للاجسام والمراد بالمقوم
لها المقوم الداخل لان وجود التغير عين وجود الصورة النوعية للاجسام وهي
احد الاجزاء لها فان لها هيولى وصورتين الجسمية والنوعية والمراد بالمقوم لما
يلزم وجودها ان التغير عين وجود الصورة النوعية وهي مبدء الاثار الخاصة
اللازمة للنوع والمبدء للشيء مقوم له ويمكن حمل المقوم في الاول عليه ايضا ويمكن ان
يراد ان التغير مقوم اي ليس بخارج لما يلزم اي لصورة نوعية لا ينفك وجودها
عنها وقوله او في مرتبة وجودها اشارة الى ان التغير او الحركة مساوق لوجودها
غير متاخر عن وجودها وهويتها وان لم يكن في مرتبة مهيتها والفرق بينه و
بين الاول ان فيهما كان له نوع تقدم عليها بخلافه لكن بعضها متاخرة
الوجود عن التغير والزمان اي حركة الطبيعة الخامسة التي للفلك الاقصى وقدر
هذه الحركة الجوهرية وهما متقدمان على الحركة العرضية الوضعية فضلا عن العوارض





الاخرى وظهران بعضها مع التغير والزمان اي الحركة الجوهرية التي للطبايع الفلكية
فكان اوضاع الافلاك دائما سيالة لكن طبايعها بحسب هوياتها راجعة
الى الفيئية اي الطبايع واقعة في التغير ومحاطة في الزمان كما هية المتقدر في
مقداره مثل كون الجسم الطبيعي محاطا للتعليمي وان كان الزمان ايضا في الحركة والحركة
في الموضوع والتعليمي ايضا في الطبيعي لكون كل عرض في موضوعه كالعقل اي من
جهة وان ليس مثله من جهة ان الجسم بما هو واقع في الحركة معية للزمان راجعة
الى الفيئية فضلا اي للوجود العنواني محاذ لم يبق للمهيات العينية محاذيا
في العين فضلا عن ان يكون له محاذ اخر وراء ما يحاذي المهية مع انه لو كان لكث
كان اصيلا ايضا لكن تبع ثم انهم لما اعتبروا مهية الجسم ومهية الحركة اه
بيان دفع توهمهم في هذا الغلط من قولهم باعتبارية الوجود وهو انهم لما قالوا
باصالة المهية والمهية خالية في ذاتها عن التغير ومقداره قالوا بان التغير
ليس في ذوات الاجسام الجنسية والنوعية والوجود الحقيقي الذي هو ذاتها
النورية والسيلان بساوقه كان محجوبا عن نظرهم ووجدوا التغير في مقام
اعراض الاجسام ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسم وذلك لان
العروض اذا كان عروضا حقيقيا فكما ان العروض الخارجي يستدعي تقدم المهية
على الوجود بالوجود كذلك العروض الحقيقي الذهني ففي الاتصاف الحقيقي للمهية بوجود
اتصافات غير متناهية بالوجود كما في الخارج بلا تفاوت ولا يقاس الاتصاف الحقيقي
الذهني للمهية بالوجود باتصاف الوجود في الذهن بالوجود وهكذا وجود الوجود بالغا
ما بلغ والوحدة بالوحدة ونحوها لان الموصوف والصفة هنا واحد والاتصاف شمل

العقل بخلاف ملخص فيه فان المهية يستنخ اخر وراء الوجود والفرض ان العروض حقيقي
لا يمكن ان يكون صورته التي بها بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة لان صورته
طبيعته التي هي المبدء الاول لحركته التي هي بالفعل فانها وان لم تكن بالفعل المحض لكنها
لم تكن بالقوة الصرف فانها امر بين محوضة الفعل وصرافة القوة ومبدء التغير الفعلي
لا يمكن ان يكون لا متغيرة ولا ثابتة وايضا لو كان كذلك كان مادة فباى شئ
استحق اسم الصورة وسلب اسم المادة وان اريد ان مهية الصورة ليست متغيرة
ولا ثابتة فهو المطلم لكن لا ينافى ان يكون فى الوجود متغيرة فحكم الصورة بعينه
حكم المجموع فيه قلب ويمكن ان يكون حكم الصورة خبرا مقدما فهو اولى بالحدوث
لان المجموع معلول الاجزاء واذا كانت العلة حادثة كان المعلول اولى بالحدوث
لكن الوهم ايضا يحكم فالمجموع الذى يتوهم بالوهم احاد قليلة لا نسبة لها الى الكل
اذ لا نسبة للمتناهى الى غير المتناهى والمجموع الذى فى العقل موجود بالوجود التجردى
واحد وحدة جمعية حكمه حكم الكلى العقلى الا ان يجعل آلة لحاظ الافراد الغير المتناهية
المتعاقبة فى الكون وانما هى صور علم الله اضافة الصور الى العلم اما
بيانية بان يراد العلم الفعلى واما لامية اى عكوس علم التفصيلى الذاتى كما هو صورة
علم الاجمالى الذى هو عين الكشف التفصيلى فان بسيط الحقيقة كل الوجودات
وانطوت تحت اسمائه كل المهيات والاعيان الثابتات كامنة فى الاسماء و
الصفات كمون الشجرة فى النواة فقد عرفت ان واجب الوجود واحد فهو
متعال عن الصفات الزايدة الحادثة بان يكون تعلقها او نفسها حادثا فيكون
العالم حادثا اذ يلزم تركيبه من القوة والفعل لان الارادة الحادثة مثلا او تعلقها





لحادث مسبوقة بالاستعداد وايضا هو تعـ غنى فلا يحتاج فى فعله الى حصول
شرط او حضور وقت او داع زايد او غيرها ما ينافى غناه عما سواه فاذ كان فاعلا
بذاته وبصفته التى هى عين ذاته دام فاعليته وانه متشابه الاحوال
اى انه متوحد الحال اذ حاله قبل وجود الاشياء ومعه وبعده واحدة ومتشابه
الافعال كما قال تعـ لن تجد لسنة الله تبديلا الا انهم يقولون آه لعلك
تستشكل ارتباط هذا الاستثناء بما قبله فاعلم ان المراد ان بعضهم وان لم
يقولوا بان العلية والفاعلية عين ذاته حتى يتاكد اشكال القدم كما قال الحكيم
انه لا معنى فى ذاته تعـ سوى صريح ذاته بل اثبتوا له تعـ صفات زايدة
الا انهم لما قالوا بالعلية والمعلولية وجعلوا الارادة القديمة سببا لايجاد
العالم طلبوا المخصص ليمكنهم القول بالحدوث وما ادرى اى مصلحة
وبعبارة اخرى اى مصلحة فى العدم الذى هو شر محض ولم تكن فى الوجود
الذى هو خير محض او اى مصلحة فى الامساك عن الفيض دون الايجاد مع
حصول المستحق الذى هو المهية الامكانية التى يكفيها مجرد الامكان الذاتى
فى قبول الوجود والامكان ازلى والمبدء جواد محض غنى صرف وايضا علمه بالمصلحة
فعلى فلا يمكن التخلف وايضا يلزم ان يكون فعل الله تعـ معللا بالغرض وايضا كل
فاعل بالمصلحة لا يخلو عن انفعال وتسخر لان الداعى الزايد على ذاته يدعوه على الفعل
ويجبره ولولاه لم يفعل اذ وجود المخصص مقدم ولا اقل مغاير ففى ايجاد نفس
الوقت لا مغايرة الاول انه يلزم فى ذاته آه ان قلت لا تخصيص لورود هذا
عليهم بل يرد على الذين اثبتوا له صفات زايدة ايضا قلت اولا لا اشعار فى



كلامه بالتخصيص وثانيا ان عدم ذكره هنالك لعله لعدم ظهور وروده هنالك لعدم حدوث
المقبول فيمكن هنالك منع لزوم القبول بمعنى الانفعال التجددى بخلاف ههنا
فمحل هذه الارادات المتصلة آه بان يتحد محل الارادات ومحل الحركات التى
هى معللها وهذا نظير الانسان فى حركاته الارادية فان كل خطوة معه ارادة جزئية
وكل ارادة معلول خطوة وان كان محلها غير ذاته وهذا نظير قول من يقول فى
علمه تعـ ان علمه بما سواه صور قائمة بلوح كعقل او نفس لا بذاته حذرا من مفاسد مضت
فيلزم احتياجه فى كماله كارادته الى غيره ولا يجوز ان يشكل آه قد مر فى مبحث
العلة الغائية من الامور العامة نقل القول بان كون الارادة مخصصة ذاتى لها وهذا
هو ذلك القول فتذكر ما حررنا هنالك فلم يصب انما قال ذلك لان مطالب
الحكمة لا بد ان يكون برهانية والظاهر ان الحكماء الذين قالوا هكذا كانوا فى مقام المجادلة
وبنوا على قول المتكلم فوجب حصول المراد الغير يوجد او يعقب وايضا ارادتنا
مشوبة بالقوة بخلاف ارادته تعـ فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت
ايضا ممكن المراد بالوقت الذى قبله او غيره افراد مهية الوقت المعدومة فى الخارج
الموجودة فى الذهن ولا مغلول يد الكرم اشارة الى الاية الشريفة قالت اليهود
يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف
يشاء وفيه اشارة الى ان من يقول بامساك الفيض لا يخلو بحسب الباطن عن كفر
اليهود وحاصل كلامه ش ان الحكيم المحقق لا بد ان يقول بقدم الله تعـ وقدم صفاته
وبالجملة ما من صقعه وبحدوث المخلوق وما من ناحيته وبسايط الاجرام اى كرة
النار وكرة الهواء الى اخرها الان كل كرة متصلة واحدة والمتصل الواحد شخص واحد فكل كرة





نوعها فى تشخصها دائم واما نفس النار والهواء والباقيات فمعلوم انها انواع
متكثرة الافراد للفصل الموقع للكثرة الافرادية المنفصلة عن كراتها وان جاز
فى النسخ التى رايناها ههنا سقط وهو انه فان لم يجز فقد انتهت الى العدم وان جاز
آه والحاصل انه على التقديرين لم تكن الحوادث غير متناهية لان الترديد بين
الارتفاع عن الازل وبين التحقق فيه وارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد
وتحققها بتحقق شئ منها فان لم يتحقق فرد من الكائن فى الازل فالمجموع
متناه بالعدم وان تحقق فرد فهو بداية المجموع الذى فيما لا يزال فالمجموع متناه
بذلك الفرد الواحد فذلك تم لان من يقول بعدم تناهى الحوادث لما
كيف يسلم ان عدم كل حادث غير مسبوق بحادث ما وبعبارة اخرى فرضه
ان عنيتم به كونه غير مجامع لحادث ما فهو تم وانما استعمل السابق والمسبوق
باعتبار خواتم العدمات لا باعتبار فواتحها المقارنة ولا يكون مسبوقا
بحادث ما بعينه وعلى العبارة الاخرى ولا يكون مجامع لحادث معين
هو نفس ذلك الحادث الذى هذا العدم عدمه او الحادث المتاخر عنه
من جانب ما لا يزال فان معنى كون الشئ ازليا آه وايضا الازل
معنى سلبى اى ما يجرى مجرى الوعاء الذى لا اول له والازلى هو الموجود فيما
لا اول له او الواقع فيه فلا منافاة بين كون وجود ما ازليا وعدمه ايضا
ازليا اذ يصدق ان كليهما فيما لا اول له وههنا جواب اخر يظهر منه
عدم اجتماع الاعدام فى الازل وهو ان الازل ليس وقتا موهوما او انا معينا
لا يسع الازليات واذا صار وعاء للاعدام لا يتطرق مقابلها بل لا يكون

اقل من الزمان الماضي فانه اذا قيل كان نوح ع م في الماضي لم ينافه ان يكون غيره ايضا في الماضي فاذا كان الازل وسيعا امكن ان يكون فيه الشيء وضده بان يكون هذا في مرتبة منه وذاك في مرتبة اخرى منه واذا شئت التفصيل فنقول ماذكرنا من معنى الازل والازل بناؤه على ماهو المشهور من المتكلمين والتحقيق ان الازلي ماهو الواقع في مبدء السلسلة الطولية النزولية بحسب تنزل البواطن من غيب الغيوب الى عالم الشهادة والظاهر والابدي ماهو الواقع في منتهى السلسلة الطولية العروجية بحسب ترقي الظواهر الى الباطن وباطن الباطن وايضا معنى اخر اشمخ الازلي هو حقيقة الوجود ساقطة الاضافة عن التعينات في كل العوالم الجبروتية والملكوتية والناسوتية او لاقبل التجلي عليها والابدي هو هي ماقطة الاضافة عنها اخرا عند الطمس الحرف والمحق المحض للتعينات بتجلي الواحد القهار عليها اذا عرفت هذا علمت ان لا منافاة بين كون الاعدام في الازل والاكوان في الماضيات غير منقطعة كما سيعلم الكل في الابد والاكوان في المستقبل غير متناهية وذلك لان عدمها برجوعها الى الله تعالى في السلسلة الطولية فالمبدء يطلب من مبادي السلسلة النزولية والمعاد يترقب من بواطن السلسلة الصعودية فانه غاية الغايات والغايات يتحول اليها بالترقيات الطولية اي التوجه الى العوالم الغيبية فالمترقيات الغير المتناهية في السلسلة العرضية في ازمنة غير متناهية بتحولات غير متناهية لها وصولات غير متناهية باضافات غير متناهية ولكن تتناهى جميعا طولا الى الله غاية الغايات





ومنتهى الطلبات ان الى ربك الرجعى واليه المنتهى قلنا لا نم فان الازل ليس حدا محدودا ووقتا موقوتا بل هو كما علمناك وغير خفي اشارة الى ماذكره قبل ذلك انما اشتهر من الحكماء واذعن به كثير من الاذكياء من ان طبايع الانواع قديمة والمهية محفوظة بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم اه اعلم ان بعض المتكلمين قالوا ليس الواجب لذاته علة تامة لوجود العالم حذرا من القدم ولم يدروا ان الحدوث ذاتي للعالم الطبيعي مع ان الواجب تام وفوق التمام وانه واجب الوجود بالذات وواجب الوجود من جميع الجهات ولا معنى في ذاته سوى صريح ذاته ولم يعلموا ان ما قالوا بمنزلة ان يقولوا انه ليس غنيا كافيا في ايجاد العالم بل يحتاج الموجود شيء بريء فاعلا بالفعل هو لولا مضي اوقات مقدرة غير متناهية فانظروا الى الوقاحة وقد قاسوا الكل على الجزء وهذا تمثيل مع انه بلا جامع فان زيدا مثلا يحتاج الى اشياء من علل وشرايط ومعدات لوجوده كلها سواه فليس الواجب علة تامة له من نقص ذلك المعلم ومع ذلك لا يحتاج الواجب تعم في ايجاد زيد الى غيره فانه يخلق جميع ما يتوقف عليه وجوده فهو تعم من المثل وله المثل الاعلى كصانع جميع الات صنعه مصنوع نفسه واما العالم فلا يشذ عنه شيء ممكن وجميع ما يفرض انه مما يتوقف عليه العالم غيره تعالى داخل فيه فلا يتوقف الا على الواجب وصفاته وجميع صفاته عين ذاته فاذا قيل هل يكفي ذاته في ايجاد العالم باجمعه ام لا وهل هو غني عما سواه في ايجاده ام لا وهذا منفصلة حقيقية



ذات الجزئين ولا جزء ثالث لها لم يكن اختيار الشق الثاني الا على الوقاحة وابى دقاحة وصاحبها على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم وكيف يساوق العلة والمعلم والعالم حدوثه ذاتي كما صرح به المحشي مرارا يحصل له مجموع اخر مغاير والحاصل ان المجموع مجموعات غير متناهية فكل مجموع كواحد من احاد الكاينات فكما لا يلزم من حدوث كل واحد من الاحاد تناهي الكل كذلك لا يلزم من حدوث كل مجموع تناهي المجموعات بل حال جميع الموجودات هكذا الا ان كل مجموع من النفوس مجتمعات الاجزاء وكل مجموع من الكاينات متعاقبات الاجزاء وهذا ايضا مسلك في حدوث العالم كما اشار اليه الشيخ محمود الشبستري في كلشن بقوله جهان كل است ودر هر طرفة العين عدم كردد ولا يبقى زمانين فاندفع ذلك السؤال لعل هذه الحجة مذكورة في المطارحات مصدرة بان قلت ونحوه نعبر عنها بالسؤال بشكل غريب اي بوضع غريب لا يخفى انه لا يلزم مع ذلك تناهي النفوس لان غرابة ذلك الوضع لو سلمت فهي بالنسبة الى ما في الدورة الواحدة من الادوار والاكوار والسماء ذات الرجع وذات ادوار واكوار غير متناهية فيتفق ذلك الغريب مرارا غير متناهية مثل انه ان اتفق في منتصف دورة من فلك الثوابت يتفق في المنتصف في دورته الاخرى يجب ان يكون ذات عناية اي لكان موجودات عالمنا الادنى ظلال موجودات العالم الاعلى وكل عقل فعال وجب ان يكون لكل صورة عقلية هنالك ظل ها هنا وما هنالك دائم فظله ايضا دائم وهذا الشيخ





انما حكم باعتبارية العدداة بل حكم بها لاعتبارية الكثرة التي هي جنسه وهذا هو مذاق العرفان ولان العدد ليس الا تكرار الواحد لا بشرط في لحاظ الذهن وتكرار الشيء لا يكثر الشيء وعلى هذا فلا جمعية لها وتحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ولا جمعية لهؤلاء مع الاولين المقربين لعدم السنخية بينهم وهذا مامر من صاحب المطارحات ان النفوس المفارقة لا كل لها اذ لا ارتباط بينها على مدرك الفلاسفة هذا على تقدير النقض واما على تقدير الاثبات فلا حاجة الى هذا القيد كما لا يخفى توقف مجموعها على قدر ما يبقى منزاه هذا نظير شبهة ما قبل المعلم الاخير اذ ما لا تحقق له في الخارج لعلك تقول هذا وكذا قوله فذهب ان للعشرة وجودا منافيا لما مر في الرد على الشيخ المتاله من ان العدد موجود فنقول مراده هنالك ان وجود العدد وجودات وحمل كلام الشيخ كما صرح به على ان لا وجود له اصلا لان الوحدة التي هي مادة العدد اعتبارية عنده والدليل على هذا التوفيق قوله من انه مهية ضعيفة الوجود صورته تماهي نفس مادتها فذلك هو حال الحدوث اي التاثير في آن هو مفصل بين زماني الوجود والعدم وهو طرف الحدوث لانه هو الوجود بعد العدم كما ان البقاء هو الوجود بعد الوجود فالتاثير في الوجود الموصوف بعدية العدم وهو الوجود في اول الحال لا ثاني الحال اذ يلزم تحصيل الحاصل فلولا الحدوث في الاثر لم يتحقق تاثير فيه وقد مر في اوايل السفر الاول ما يتعلق بالمقام وليس كذلك اذ الجعل التركيبي بطل في الذاتيات لان تاثير الفاعل اي التاثير نفوم

المعم بفاعله تقوما وجوديا وتشان الفاعل بشئونه الذاتية يحدث في كل آن فلا بقاء حتى يستغنى في البقاء لكن الاكوان الدفعية وتتالى الآنيات والآنات باطلة والحق هو التجدد على سبيل الاتصال بالحركة الجوهرية كما مر لكنه مما يجوز عدمه جواز العدم عليه لا ينافي القدم الا ترى ان العدم العقلي الكلي جائز مع كونه قديما بالزمان والاخصر ان يقول المستدل فيه كما في الحركة قيل ان السكون هو الكون الثاني في الحيز الاول كان مسبوقا بالغير لان الكون الثاني مسبوق بالكون الاول ودفعها ان بناء ما ذكروه اه بدليل جعل ما به الامتياز فصلا وهو يستدعي ما به الاشتراك الذاتي لا بقاء له بحسب نفسه اذ الحدوث لما كان هو التجدد الذاتي كان البقاء هو الثبات ومعلوم ان التوسط لا ثبات له لانه في كل آن في حد بين غير حدي الآن السابق وغير حدي الآن اللاحق فهو وان كان كالنقطة الا انه كالنقطة السيالة ووعائه الآن السيال كبقاء الهيولى على طريقة المصنف من التركيب الاتحادي في حد نفسه اي جوهره وطبعه سيال بمقتضى الحركة الجوهرية لانها يتفق اه اذ الازل ليس وقتا محدودا كما مر لا بمعنى ان الازل زمان معين بل الزمان المعين لم يوجد فيه شيء منها لان السالبة منتفية بانتفاء الموضوع والازل ليس زمانا معينا قلنا نعم بمعنى ان هذه الحركة الازلية اي مسمى الحركة كما مر او الحركة التوسطية على ما قالوا والا فكل فرد من الحركة مسبوق بفرد آخر من ظهور انه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس اي كون المجازاة والمكافاة طولية فلا يتوهم الناس نفي المعاد من القول بالقدم والحق انه يضر اذ مع عدم بوار العالم

خرابه



خرابه لا يفهمون المعاد ولا يفهمون السلسلتين الطولية والعرضية وان الوصول الى الغايات طولي وبتوجه الاشياء الى العوالم الباطنية كما ذكرنا مرارا سلمناه لكن لا نسلم انه لا يضر باثبات الصانع والحدوث مناط الحاجة عند الناس او حضور وقت او مضي اوقات موهومة او متوهمة غير متناهية ليكون من باب دفع المانع اذ لا مانع لحكمه ولا راد لقضائه كل موجود سوى الله المراد بالموجود الموجود المشهوري وهو الماهية لا الحقيقي وهو الوجود اذ رحى السوائية تدور على الماهية فالعالم بهذا المعنى نشاة المهيات فكيف يقال العالم قديم بالزمان واكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان اقول التغليب باب واسع والغلبة منوطة باعتبار المتكلم كالقمرين وايضا الزمان في المفارقات هو الدهر ان قلت ما تقول في قولهم العقول قديمة بالزمان قلت الزمان فيها هو الدهر كما مر والدهر روح الزمان كما ان السرمد هو روح الروح واقول ايضا الزمان فيها تقديري الوجود وهو يكفي في مقام العبارة فيكون مشعرا اه اقول هذا القول الذي جعله معنى قولهم مشعر بهذا لا قولهم ان الاجسام قديمة بالزمان ولا دلالة لقولهم باحدى الدلالات الثلث على سبق الزمان بل كلمة البلد للتحيث وباصطلاح الادباء للملابسة مثل ان يقال الانسان مادي ببدنه مجرد بروحه بالفعل موجود بالقوة بمهيته ونحو ذلك فكانه قيل الاجسام قديم زمان وجودها فان المعية الزمانية اه لا يخفى انه لم يكن في كلام العارف المعية الزمانية





بل سبق الزمان فالمناسب له ان يقول سبق الزمان لا ينافي تاخره الذاتي والجواب ان في كلام المصنف ايماء الى عدم دلالة كلامهم على التسبق الزمان غايتها المعية الزمانية وهي لا ينافي التاخر الذاتي الذي اعترف به نفسه يظهر حقية ما ذكره اي لا معية زمانية كمعية شيئين متباينين لان الزمان والزماني بينهما اتحاد كاتحاد الهيولى والصورة فكما لا يمكن ان يقال على طريقة المصنف قدس سره ان الصورة مثلا قديمة بمعنى انها موجودة ما دامت الهيولى كانت موجودة وانهما قديمان موجودان احدهما مع الاخر معية اقترانية كذلك في الزمان والزماني

وقد فصل كيفية ارتباطهما بما فصل

والحمد لله على توفيقه

تم تم

حاشيه العيات بحاب بسر دار
بر قت تمام كر حساب شده كو ار ... چهل
حرف هست نه هزار و يانصد بيست است
بلا خلاف

٧٩٢

٧٩١

٧٩٢